ISSN 0258-2104

HISTORIA *y* CULTURA

21-22

Abril - Octubre 1992

SOCIEDAD BOLIVIANA DE HISTORIA
EDITORIAL DON BOSCO

ISSN 0258-2104

HISTORIA Y CULTURA

21 - 22

ABRIL — OCTUBRE, 1992

SOCIEDAD BOLIVIANA DE HISTORIA
EDITORIAL DON BOSCO
LA PAZ - BOLIVIA
1 9 9 2

CONTENIDO

ARTICULOS

VARIA

A R T I C U L O S

Clase social, género y etnicidad: Mujeres indias urbanas en la Bolivia colonial (1640-1725)

ANN ZULAWSKI

No hace mucho una serie de investigadores han comenzado a reconstruir la historia económica y social de la mujer india de los Andes durante la colonia. La tarea no ha sido fácil, pues muy a menudo los materiales cuantitativos —censos tributarios, por ejemplo— mencionan a la mujer sólo como esposa o madre y por lo tanto pueden no brindar tan siquiera datos demográficos mínimos sobre ella. Es más, si bien los archivos notariales y judiciales suelen ser valiosas fuentes de información sobre la mujer india, por lo general se refieren a mujeres que residieron en ciudades o estaban lo bastante familiarizadas con éstas como para saber usar el sistema legal de la colonia. Por consiguiente, no es casual que la mayor parte de las investigaciones se hayan concentrado en las mujeres nativas de los escenarios urbanos, que ciertamente conformaban apenas una pequeña minoría de la población indígena femenina (1).

A pesar de tales dificultades, o quizás debido a ellas, en los trabajos publicados hasta ahora han surgido dos puntos de vista divergentes sobre la situación económica y social de este grupo. Algunos autores han concluido que las mujeres indias ocupaban una posición relativamente

---

(*) La investigación para este artículo fue posible gracias al apoyo económico de la Universidad de New Hampshire. Quiero agradecer a Brooke Larson por sus valiosas sugerencias a una versión anterior. Sin embargo, solamente yo soy responsable por el resultado final del trabajo.

ventajosa en la sociedad colonial si se compara con la de los varones indios. Mientras que otros sostienen que las indias (o al menos amplios sectores de la población nativa femenina) eran más explotadas que sus contrapartes masculinas. Los investigadores que mantienen el primer argumento han mostrado una tendencia a desestimar el problema de clase en sus planteamientos y a enfatizar más bien las formas en que el género obraba recíprocamente con la identificación étnica y la discriminación racial en el contexto colonial. El segundo grupo se ha ocupado más de las mujeres que estaban en innegable desventaja económica (las campesinas pobres y las sirvientas domésticas) e intentó demostrar que el género contribuyó a la discriminación de clase y etnía.

Elinor Burkett, que ha estudiado a la mujer india de Arequipa del siglo XVI, afirma que ésta era más capaz de manipular el sistema social y legal de la colonia que el varón, principalmente por la naturaleza de su ocupación como comerciante minorista y sirvienta doméstica. En realidad tales oficios abarcaban una variedad de posiciones económicas y sociales; desde prósperas mujeres de negocios hasta trabajadoras del hogar atrapadas por años por pequeñas deudas. Desconociendo, en esencia, las diferencias de clase de estas mujeres, Elinor Burkett sostiene que estas ocupaciones daban a la mujer la oportunidad de familiarizarse con el funcionamiento de la ciudad y las ponía en contacto con otras mujeres como ellas, con quienes creaban negocios y establecían relaciones personales (2). Según E. Burkett, los varones indios tenían menos posibilidades de asimilarse culturalmente, eran menos hábiles para arreglárselas en la vida urbana y para sacar ventaja de las instituciones hispanas, debido a que por lo general estaban relegados al "trabajo de cuadrilla en agricultura, construcción y minería" (3).

Frank Salomon examinó los testamentos de las mujeres indias de Quito para analizar los procesos de asimilación cultural, mestizaje y redefinición étnica de la población andina de fines del siglo XVI. Con más cautela que E. Burkett, sugiere asimismo que las mujeres indias quizás hayan sido más importantes actores en la ciudad que los varones. F. Salomon observa que muchas más mujeres que hombres dejaron testamentos, y que el acto mismo de dejarlos demuestra la capacidad de la testadora de utilización del sistema legal de la colonia para proteger a su familia y comunidad frente a la dominación española (4).

El trabajo de Irene Silverblatt sobre mujeres rurales del Perú de principios de la colonia se diferencia de estos en que describe no solamente el abuso sexual al que estaban sometidas las mujeres —que no sufrían los varones indios— sino mayor privación de sus derechos civiles, al igual que discriminación económica. I. Silverblatt encuentra este modelo en las mujeres indias, independientemente de su posición de clase, aunque sostiene que la explotación de la mujer pobre era mucho mayor. También concluye que, dentro de la sociedad andina, las mujeres campesinas eran las más capaces de resistir la dominación colonial con los medios de que disponían: la reafirmación de las tradiciones espirituales andinas, que para las autoridades españolas constituía una amenaza a su control y, por lo tanto, tachaban de brujería (5).

Un artículo de Luis Miguel Glave sobre mujeres sirvientas en La Paz, publicado recientemente, señala que no solamente eran las mujeres del campo quienes sufrían una explotación monstruosa bajo el colonialismo. Utilizando un padrón de 1684 de 1.200 trabajadores domésticos L.M. Glave describe un gran sector femenino de la población india de la ciudad que parece haber estado experimentando un grave deterioro en sus relaciones personales y culturales. El análisis del padrón que hace L.M. Glave revela un gran número de niñas separadas de sus padres, muchas mujeres solteras que viven con sus hijos en la casa de sus empleadores y un elevado número de sirvientas domésticas que nada sabían de sus padres o comunidades de origen. Concluye asimismo que muchas de las mujeres incluidas en el padrón no sólo habrían desempeñado tareas domésticas sino que probablemente además eran parte de la mano de obra forzada para diversos tipos de industrias artesanales domésticas. Sacadas a la fuerza de sus comunidades por sus empleadores potenciales o llevadas a la ciudad por sus padres o líderes comunales, obligados por sus necesidades económicas, las sirvientas domésticas de La Paz parecen estar en el extremo opuesto de las mujeres propietarias y testadoras que estudiaron F. Salomon y E. Burkett (6). ¿Es posible conciliar la variedad de modelos de mujeres andinas que han surgido en diferentes estudios? A riesgo de parecer que eludimos el tema, en primer lugar, sugerimos que había bastante diversidad económica y social en la población india, particularmente de las ciudades, y que esta diversidad, combinada con los tipos de fuentes utilizadas, puede explicar algunas de las interpretaciones aparentemente conflictivas. Como ha comentado clarividentemente Salomon: "En 1600 probablemente habían más formas de ser indio urbano de las que existen hoy" (7). Y lo que es más importante, nosotros afirmamos que resulta artificial estudiar la historia económica de las mujeres indias sin considerar los varones indios, la economía familiar y la comunidad (8). Además es fundamental analizar la creciente diferenciación económica y social entre las mujeres (y varones) indias en áreas urbanas, que dan cuenta de una buena parte la variedad observada por Salomon.

En este artículo se examinarán las diversas formas de participación de la mujer india en el mercado y los modos en que género, clase y etnicidad obraron entre sí para fomentar una considerable diversidad en las actividades de las mujeres y al mismo tiempo limitar sus posibilidades económicas. Las concepciones andinas de complementariedad sexual y la necesidad de sobrevivir bajo el colonialismo se combinaron para hacer que las mujeres indias trabajen en una gama más amplia de actividades que las mujeres españolas o criollas. Contrariamente a lo que sugiere E. Burkett, los modelos culturales también fueron determinantes para que gran parte de estas actividades no estuvieran separadas de las de los varones indios, y que más bien formen parte de las estrategias económicas familiares o de grupos más grandes de parentesco. Sin embargo, estas estrategias cobraron forma debido a la clase social y parece evidente que las divisiones económicas en la población indígena se habían profundizado mucho más a fines del siglo XVII y principios del XVIII. Con todo, a pesar de la importancia de la etnicidad y de un sistema de clases estrechamente ligado a la raza, en la determinación de los roles de la mujer indígena, la documentación muestra claramente que ésta era objeto de una discriminación y abuso, que los varones no tuvieron que enfrentar.

Para realizar este estudio hemos utilizado expedientes civiles y penales de fines del siglo XVII y principios del XVIII de tres ciudades coloniales importantes: La Plata, Oruro y La Paz. La Plata era la sede de la Audiencia de Charcas, el cuerpo gubernamental más importante de todo el Alto Perú (actual Bolivia), cuyas funciones eran tanto judiciales como político administrativas. Los casos legales de toda el área altoperuana eran escuchados por los jueces de esta Audiencia. La Paz se fundó en 1548 en un punto intermedio de la ruta utilizada para despachar plata del Alto Perú a España. La Paz albergaba a una gran población india residente en los siglos XVII y XVIII; mucha más población indígena llegaba a la ciudad de áreas circundantes para comerciar, trabajar, presentar sus casos a los tribunales o escribir sus testamentos. El pueblo minero de Oruro, sobre el Altiplano y a unos 200 km. de La Paz, era un área con una población india relativamente densa y no tardó en convertirse en imán para quienes deseaban trabajar en las minas o para los artesanos y comerciantes nativos. Elegimos el período comprendido entre fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII porque por entonces un gran número de indios vivía en ciudades coloniales como resultado de la masiva migración de comunidades nativas durante el siglo XVII. Este proceso migratorio —que se analizará en detalle más adelante— contribuyó a que muchos indios e indias participen extensamente en la economía colonial de mercado.

Los registros judiciales son útiles para los historiadores sociales porque a menudo contienen información sobre la situación financiera, estructura familiar, situación social y relativo o ningún poder de las personas involucradas en el litigio. De los cientos de casos revisados en los archivos de las tres ciudades se escogieron ochenta y uno para este estudio porque contenían valiosa información sobre mujeres indias que trabajaban o bien tenían propiedades o negocios. Algunos de estos contienen asimismo material sobre lazos familiares o de parentesco. Unos cuantos de los casos utilizados se refieren a personas que no vivían en áreas urbanas sino que llegaban a las ciudades ya sea para iniciar trámites legales o porque eran acusados de haber cometido delitos que se juzgaban en tribunales urbanos. Pero la mayoría de los registros elegidos (sesenta y dos casos) tienen que ver con indios que vivían en una de las tres ciudades, aunque los registros señalan también que tenían posesiones o lazos de parentesco en el campo.

Como complemento a las actas legales consultamos material de los padrones de indios de fines del siglo XVII y principios del XVIII para el Alto Perú. El gobierno virreinal realizaba censos periódicos principalmente para determinar el tamaño de la población contribuyente (varones indios entre 18 y 50 años de edad). Aunque estos registros contienen menos información sobre indias (algunos omiten incluso la edad de las mujeres) que sobre indios, los padrones aún brindan importantes datos —cuantificables— sobre migración, modelos de matrimonio, tamaño de la familia y ocupación de los varones (9). El gran número de indígenas registrados en estos censos compensa las omisiones de los registros notariales y judiciales, que sólo brindan datos acerca de la minoría de la población india que utilizaba el sistema legal o era acusada de haber cometido algún delito.

Quizás sea posible reconstruir parcialmente la organización de la economía familiar indígena de la colonia a partir de conceptos de paralelismo de género y complementariedad sexual, que eran importantes aspectos tanto de la vida religiosa como de la organización socioeconómica anterior a la conquista. La mujer y el varón andinos creían ser poseedores de líneas diferentes de descendencia a través de ancestros de su propio sexo; esta concepción del parentesco era reforzada por creencias espirituales a las cuales rendían culto exclusivamente varones o mujeres (10). La complementariedad de los sexos también era evidente en la división económica del trabajo, donde las tareas esenciales para la sobrevivencia del *ayllu* se consideraban responsabilidad de miembros ya sea varones o mujeres de la familia, quienes conjuntamente garantizaban el bienestar del grupo (11). Aun-

que la asignación de tareas por sexo no era tan rígida como para que nadie pueda desviarse de esta, por lo general la mujer tejía paños, pastaba los animales y preparaba la tierra para su cultivo; mientras que el varón araba la tierra, trabajaba en la construcción y portaba armas (12).

Trabajos etnográficos de campo, realizados recientemente en comunidades campesinas andinas, muestran que una división del trabajo similar, por género, se mantiene hasta nuestros días. Sin embargo, una investigación hecha por Olivia Harris constituye otro indicio de que la complementariedad económica no impide que haya conflicto entre hombres y mujeres pues las relaciones familiares son sólo uno de los varios determinantes del status social y poder. Por ejemplo, el hecho de que las posiciones religiosas y políticas en la sociedad rural sean controladas casi exclusivamente por varones afecta al grupo familiar y refuerza la subordinación de las mujeres (13).

No está del todo claro cuánto poder político sustentaban las mujeres bajo el Estado Inca. Según I. Silverblatt, en la ideología Inca toda la autoridad provenía del Inca —que era considerado el hijo del Sol— y de su reina o *coya* —considerada hija de la Luna—. Dentro de esta jerarquía dual, se pensaba que *coya* tenía poder sobre las mujeres: comenzando por las mujeres nobles del Cuzco, continuando con las líderes de los grupos étnicos locales y con sus súbditas campesinas; en tanto que a los varones se los consideraba gobernantes de un universo masculino paralelo. Si bien por esta descripción del sistema incaico parecería que los gobernantes masculinos y femeninos tenían la misma categoría, el lenguaje tradicional andino de la complementariedad disfrazada el hecho de que los varones eran los gobernantes supremos. A las mujeres se les negaban los puestos militares y administrativos otorgados a varones del mismo rango por el Estado Inca (14).

Pero aun si la autoridad de las mujeres no se equiparaba con la de los valores en el Estado inca, ellas tenían a su cargo una estructura político religiosa femenina, con muchas de las mismas prerrogativas de los gobernantes masculinos a un nivel local. Sin embargo, esta autoridad femenina fue socavada por la sociedad colonial española, que no tenía pretensiones de complementariedad de género y era patriarcal en todos sus niveles y esferas.

La posición legal de las mujeres en la sociedad colonial española había sido establecida por códigos escritos en el siglo XIII (las *Siete Partidas*) y a principios del siglo XVI (las *Leyes de Toro*), y reforzada por una visión corporativa de la sociedad, que equiparaba la autoridad de los paterfamilias, en la familia nuclear, con la del rey en el Estado

monárquico (15). A las mujeres no se les permitía votar, ser abogadas, jueces u ocupar puestos en la administración pública (16). Para realizar diversas transacciones la mujer casada requería permiso de su esposo: por ejemplo para comprar o disponer de propiedades, para solicitar un préstamo o hacer un préstamo de dinero, al igual que para formar sociedades comerciales. Las solteras debían pedir permiso a sus padres para emprender cualquiera de estas actividades, a menos que tuvieran más de 25 años o se hubieran "emancipado" legalmente de estos. Irónicamente la viudez por sí sola liberaba a la mujer casada de tales restricciones (17).

Según la legislación española, hijas e hijos heredaban partes iguales de la propiedad de sus padres; al enviudar, la mujer por lo general recibía la mitad de la propiedad de la pareja a la muerte de su esposo. La dote con la cual la mujer habría aportado al matrimonio le era revertida legalmente a su favor al morir su esposo o en caso de disolución formal de la unión. Sin embargo, hasta ese momento el marido podía administrar la dote y guardarse los intereses que con ésta obtuviera (18).

Los derechos de la mujer eran limitados aun en cuanto a la tutela de sus propios hijos. Sólo el padre podía dar su consentimiento para que el hijo contraiga matrimonio y la viuda se convierta en tutora legal de su propio hijo, sólo si su esposo no hubiese nombrado, en su testamento, a una tercera persona para este efecto (19).

Este conjunto verdaderamente formidable de restricciones podría inducirnos a suponer que las mujeres hispanas estaban limitadas a los roles de esposa, madre y ama de casa. Sin embargo, estudios recientes señalan que su participación en el mercado era quizás más amplia y compleja de lo que revelaría la revisión de los libros judiciales y que la gama de ocupaciones en las que participaban las mujeres (y los varones) españolas y criollas estaba determinada por su posición de clase. Es sabido que las mujeres de élite poseían y administraban propiedades y negocios, particularmente en ausencia de sus esposos o si habían enviudado. Menos privilegiada la mujer blanca podía buscar otros tipos de empleo, considerados respetables: como tutora o costurera y a veces administradora de comercios minoristas (20). Con todo, en una sociedad colonial, donde la posición de clase y la raza estaban íntimamente ligadas, muchos de los trabajos femeninos más serviles eran realizados por mujeres indias o mujeres no blancas.

Antes de concentrarnos en estas actividades de las mujeres sería útil tratar brevemente algunas de las formas en que los indios varones se integraban a la fuerza laboral o la economía de mercado. Examinar

en este punto el trabajo de los varones no significa que muchas de las actividades descritas no hayan sido, en realidad, iniciativas familiares o cumunales. Se tratan por separado aquí por dos razones: para poder comparar su actividad económica y asimilación cultural con la de las mujeres; y porque mucha de la documentación utilizada para esta descripción proviene de los registros fiscales de la colonia, ya mencionados, donde la mayor parte de la información detallada se refiere a varones adultos.

Debemos tener en cuenta que, si bien las actitudes hacia la tierra y el trabajo estaban cambiando durante el período de dominación incaica de la región, cuando se produjo la invasión española aún era incipiente la propiedad privada de la tierra y no se había desarrollado el trabajo asalariado (21). Con excepción de unas cuantas zonas donde las relaciones de mercado comenzaban a desarrollarse (22), en la mayor parte del imperio incaico productos y fuerza de trabajo se intercambiaban a través de las relaciones tradicionales de reciprocidad, sin un mecanismo de mercado (23).

Al verse confrontados con la vasta diversidad de expectativas y demandas de trabajo y tributo material, al igual que con la inexorable penetración de una economía de mercado por parte de los españoles, los diferentes grupos de la sociedad andina respondieron a ello de maneras diversas. A lo largo del período colonial bastante del trabajo y producción indígenas para el mercado era forzoso; los colonizadores siempre enfrentaron la dificultad de crear una fuerza laboral con una población que se resistía y que en gran parte estaba compuesta por campesinos autosuficientes (24). No obstante, relativamente poco después de la invasión española, algunos sectores de la sociedad india se dieron cuenta que la mercantilización de la sociedad andina podía brindar oportunidades tanto como penurias.

Miembros de la élite nativa, particularmente los líderes de comunidades conocidos como *kurakas*, observaron cómo el gobierno demandaba cada vez más impuestos de los recursos de sus comunidades. Lo cual incluía fuertes asignaciones tributarias, la obligación, a través de la mita, de enviar contingentes de hombres fuertes a Potosí para el trabajo forzoso en las minas de plata y, a veces, la exigencia de escoltar contingentes de estos obreros hasta el paraje de la mina, como *capitanes de la mita*. Todas estas responsabilidades significaron un drenaje financiero para los caciques étnicos; a menudo los *kurakas* participaban en actividades comerciales para poder sufragar algunos de sus nuevos gastos. Es más, los *kurakas* con frecuencia intentaban sacar ventaja del nuevo sistema económico para su propio beneficio. Así, muchas veces los líderes de comunidades reclamaban, como propiedad privada, tierras

que antes habían sido trabajadas para ellos por miembros de sus grupos de parentesco, pero que no les pertenecían como posesiones heredables. En otros casos, los *kurakas* utilizaron su poder para usurpar abiertamente tierras que tradicionalmente habían sido de los miembros de la comunidad. Los *kurakas* también compraban propiedades para utilizarlas como recursos comunales o inversiones personales. Algunos se comprometieron en vastas actividades comerciales, como la venta de pescado salado, vino y coca en pueblos mineros y aun en sus propias comunidades. Algunos *kurakas* se prestaban considerables sumas de dinero para adquirir mercancías que a su vez vendían; también otorgaban muchos préstamos de dinero tanto a españoles como a indios (25).

El grupo de élite que podía obtener ventaja de la nueva situación económica era ciertamente muy pequeño. La abrumadora mayoría de los indios confrontaba una creciente demanda de fuerza laboral y tributos, que los recursos de sus comunidades no podían sostener por mucho tiempo. Con todo, investigaciones recientes indican que, en la colonia, la sociedad nativa no estaba compuesta solamente por una diminuta élite, cuyos rangos más altos se mimetizaban en la sociedad hispana, y de una gran masa de indios comunes que trabajaban la tierra, pagaban tributo y soportaban el reclutamiento de mano de obra forzosa de diverso tipo. En los centros urbanos, particularmente —pero no exclusivamente— los indios culturalmente asimilados, y conocidos como *yanaconas*, se dedicaban a una serie de trabajos artesanales y otros oficios cualificados. Sus estrategias para negociar el sistema colonial diferían de las de la élite *kuraka*, la cual se valía de sus lazos comunitarios en beneficio propio. A diferencia de los líderes nativos, los *yanaconas* negaban —típicamente— toda conexión con las comunidades o *ayllus* para así evadir las obligaciones impuestas a los grupos de parentesco por el Estado colonial (la mita y a veces también el tributo) (26).

Si bien los *yanaconas* culturalmente asimilados hablaban español y usaban ropa europea, algunos estudiosos sugieren que en muchos casos mantenían nexos con las comunidades rurales donde tenían derechos sobre tierras y gozaban de otras prerrogativas de los miembros de *ayllus*, pese a sus protestas en contra. Es posible incluso que, a través de la asimilación cultural y su ingreso a la economía de mercado, los *yanaconas* realmente estuvieran adaptándose a un nuevo contexto, a un modelo andino de migración más antiguo, donde las tierras en diferentes medios ecológicos abastecían sus necesidades básicas de subsistencia. Tanto Thierry Saignes como Nicolás Sánchez-Albornoz han señalado la posibilidad de que los *yanaconas* de los siglos XVI y XVII hayan cumplido las mismas funciones de los colonizado-

res agrícolas —los *mitimaes* y *llactarunas*— del período prehispánico y que hayan sido una respuesta comunal a las demandas de la economía colonial (27).

Aun a fines del siglo XVI y principios del XVII, que se habían multiplicado, los *yanaconas* seguían siendo una porción pequeña de la población indígena. En las áreas urbanas se les unió otro grupo de indios migrantes, a quienes se conocía como forasteros. Como los *yanaconas*, pretendían evadir el peso que suponía la vida comunitaria (mita y tributo) e intentaban sacar ventaja de las oportunidades de empleo en ciudades, haciendas y campamentos mineros. Sin embargo, a diferencia de los *yanaconas*, los forasteros por lo general no sólo reivindicaban su nexo con sus hogares sino que identificaban sus caseríos y ayllus de origen. Estaban menos asimilados culturalmente que los *yanaconas* y no se concentraban tanto en la industria artesanal cualificada; con más frecuencia trabajaban como mineros o eran "viajeros" que llevaban alimentos y otras mercancías a las ciudades (28). De una población masculina india total de casi 71.000, en el Alto Perú de 1645, el 14 por ciento eran *yanaconas* y el 22 por ciento forasteros (29). En 1683 *yanaconas* y forasteros sumaban el 46 por ciento de la población indígena masculina (30). Obviamente, muchos varones indios, tanto como las mujeres indias, vivían y trabajaban en las ciudades y, aunque como indios eran considerados una clase inferior por los españoles, también parecían haber aprendido a negociar, hasta cierto punto, el sistema colonial.

¿Cómo afectaba y se complementaba la participación de las mujeres indias con la del varón indio en la economía? Es importante subrayar que a fines del siglo XVI y principios del XVII, la mayoría de los indios migraban en grupos familiares o por parejas. Este modelo corresponde tanto a migrantes voluntarios (*yanaconas* y forasteros) como a los que eran obligados a abandonar sus hogares y trabajar en la mita de Potosí, durante un año o más, por el Estado colonial. Según los registros de contingentes de *mitayos* preparándose para abandonar sus caseríos, los varones casados casi siempre iban acompañados por sus esposas y los varones solteros a veces iban con sus madres u otras parientes del sexo femenino (31). Esto debido a que los salarios en Potosí eran insuficientes para mantener a un trabajador y, por lo tanto, se necesitaba la mano de obra de más de una persona para que el *mitayo* pueda cumplir su período y regresar a su hogar (32). En Potosí las mujeres ayudaban a sus esposos, sacando o escogiendo el mineral, empleándose como sirvientas en casas privadas, fabricando y vendiendo chicha (una bebida alcohólica hecha de maíz fermentado) (33).

Un interesante descubrimiento en las listas de despacho de la mita es que, en la mayoría de los casos, las parejas llevaban sólo a sus hijos más pequeños a Potosí, y generalmente a niños de pecho. Una primera interpretación de esto es que los hijos e hijas mayores se quedaban para cuidar la tierra de la familia y los hijos menores, que podían ser separados de sus madres, se quedaban a cargo de hermanastros mayores u otros parientes. Aparentemente, el *mitayo* y su esposa tenían más posibilidades de mantenerse con sus ingresos en Potosí, si estaban libres de sus hijos.

Conviene recordar que no sólo era la esposa o la familia nuclear la que contribuía al cumplimiento satisfactorio de su turno de *mita*. En realidad, el *mitayo* —y a través de él la industria de la plata— eran subvencionados por la comunidad indígena, que atendía los campos del trabajador mientras éste estaba ausente, le proveía de alimentos para el viaje y pagaba su tributo hasta su regreso (34).

En el caso de los migrantes voluntarios —*yanaconas* y forasteros— es más difícil establecer con precisión el papel que desempeñaba la comunidad en la migración (35). Pero está claro que los forasteros y *yanaconas* generalmente vivían en familia y datos censales señalan que la mayoría de los migrantes de primera generación habrían contraído matrimonio antes de abandonar sus comunidades de origen (36). A veces se encuentran registros de niños y jóvenes que migraron solos, pero la mayoría de los censos sobre población indígena incluyen pocas mujeres solteras separadas de sus padres, entre los forasteros y *yanaconas*. De las familias divididas encontradas en el censo de La Paz, las sirvientas domésticas analizados por L. M. Glave resultan casos curiosos precisamente porque eran relativamente raros en el Alto Perú del siglo XVII (37). En un estudio que utiliza los cómputos de la *Numeración general* de la población india de 1684 de 11 provincias y tres ciudades del Alto Perú, Brian Evans determinó que el "matrimonio después de los 20 años era prácticamente común" (38).

La posibilidad de que a veces las mujeres hubieran permanecido en sus lugares de origen para atender los cultivos y animales, mientras sus esposos o parientes varones migraban, es una alternativa lógica, pero poco es lo que hasta ahora se ha encontrado para respaldarla. Karen Powers menciona un caso de estos en una comunidad de la jurisdicción de la Audiencia de Quito en el siglo XVII (39). Un caso judicial de 1714 en el Alto Perú se refiere a una mujer que permaneció en su hogar, en la comunidad altiplánica de Chapaca al norte de la ciudad de La Paz, mientras su esposo migró a los Yungas (escarpado valle tropical cercano a La Paz) a trabajar en las plantaciones de coca.

Sin embargo, quizás se trataba más de un viaje relativamente corto a otra zona ecológica donde el *ayllu* tenía tierras, que de un ejemplo de migración más permanente (40).

Por lo tanto parece razonable suponer que muchas de las mujeres que trabajaban en las ciudades eran parientes de migrantes varones y que la mayor parte de las actividades mercantiles, tanto masculinas como femeninas, eran parte de un plan familiar. Burkett ha sostenido que los indios varones y mujeres de las áreas urbanas "vivían en dos mundos diferentes que, si bien chocaban entre sí en muchos campos, estaban extraordinariamente aislados el uno del otro" (41). Pero los documentos judiciales brindan ejemplos del entrelazamiento de las actividades de mujeres urbanas, que a menudo trabajaban como comerciantes minoristas y las de varones indios, que lo hacían como artesanos o también participaban en el comercio. Muchos de estos registros revelan no sólo las actividades complementarias de esposos y esposas, sino también las conexiones entre otros parientes y los que trabajan como artesanos (a veces incluso en el mismo oficio artesanal), que muchas veces eran *yanaconas*.

Por ejemplo, en 1702, una viuda india, de nombre María Farjardo, que administraba una pulpería en Potosí fue a juicio para evitar que una familia española tomara posesión de la tienda que —según dijo— había heredado de su esposo. Si bien los archivos no especifican si el esposo tenía o no otra ocupación que la de pulpero, los testigos de la viuda eran dos *yanaconas*, un platero y un sastre. Se dijo que la propiedad vecina a la pulpería pertenecía a un fabricante de sillas (42).

Lucía Ursula, una india comerciante de La Plata dejó una cantidad importante de propiedades en su testamento de 1698, entre los cuales estaban dos casas en la ciudad, muebles y una colección de pinturas religiosas. Era viuda de Roque de La Cruz, un sillero con quien tuvo dos hijas que ya no estaban vivas cuando ella hizo su testamento. También tenía una hija natural de otro sillero que estaba casado con otra mujer. A esa hija le dejó todas sus posesiones con excepción de algunas que debían ser vendidas para pagar su propio funeral o para "misas para su alma [de la viuda] y la de su esposo" (43). El testamento de Ursula menciona a una serie de personas, hombres y mujeres, que le adeudaban pequeñas sumas de dinero. Ella no especificó la ocupación de las mujeres que le debían; de los hombres, uno era alfarero y otro carpintero. Lógicamente, si Ursula se tomó el trabajo de escribir un testamento para garantizar la herencia de su hija natural era porque, bajo la legislación española, las mujeres con hijas legítimas no estaban obligadas a dejar nada en herencia a las ilegítimas (44).

Ana Sissa era la viuda de Hernando Uscamayta, un *yanacona* que servía en el convento de San Francisco de La Paz. Ana poseía varios terrenos en la ciudad; uno de éstos, heredado de su padre, estaba junto a otro de propiedad de su hermano. También mantenía otro que le había dejado su esposo, lado a lado con otro terreno perteneciente al hermano de su esposo. En 1698 ella y su cuñado registraron juntos la venta de parcelas de propiedad urbana a otro indio, Joseph Becerra (45).

Estos casos judiciales revelan la tendencia de las familias a coordinar sus actividades económicas; asimismo señalan marcadas diferencias de clase entre las mujeres indias que vivían en áreas urbanas. Las tres mujeres descritas pertenecían a un sector relativamente privilegiado de la población india, que participó en la economía de mercado y aprovechó los lazos de parentesco y vinculaciones de status u ocupación similares con otros *(yanaconas)* para reforzar sus posiciones. Las mujeres mencionadas en otros nueve casos de litigio sobre propiedad —generalmente en ciudades— experimentaron una situación parecida. Dos de estos muestran claramente un nexo duradero entre mujeres que tenían propiedad privada y sus *ayllus*. En uno de los casos, los "caciques principales" del "aillo chinchaisuyo" reclamaron la tierra y casas de Doña Juana Sissa, argumentando que debían pertenecer al *ayllu* en su conjunto, porque los caciques habían pagado el entierro de Doña Juana. Lo interesante es que ambos caciques, que representan a los indios de Chinchaisuyo, vivían en la parroquia de San Sebastián de La Paz, un *ayllu* de residentes en la ciudad. Una vez que demostraron su derecho sobre la propiedad de doña Juana, los caciques intentaron venderla a otro indio del *ayllu*, Cristobal Carita, para que la comunidad, en lugar de ellos como individuos, se beneficie de los ingresos (46).

El segundo caso se refería a casas, en la ciudad de Oruro, de propiedad de María Orcoma, una mujer soltera del pueblo de Jesús de Machaca en la provincia Pacajes. María Orcoma murió sin herederos y varios individuos de la comunidad —sin excluir a la familia del *kuraka*— reclamaron sus propiedades en Oruro. Lo sorprendente de este caso es que María Orcoma no vivía en Oruro —que está a unos 160 km de Jesús de Machaca— pero conservaba sus casas por la ganancia que obtenía con los alquileres. Esta sería la situación opuesta a la de los (las) migrantes, del campo a la ciudad, que mantienen

lazos con sus comunidades rurales. A diferencia de éstos, María Orcoma seguía viviendo en el campo y utilizaba su propiedad inmueble de la ciudad como inversión (47).

Además de los casos de mujeres algo prósperas que hemos expuesto, los expedientes judiciales incluyen, por una parte, un número mucho menor de indias pudientes cuyas familias ocupaban posiciones de liderazgo hereditarias y, por otra, un gran número de mujeres de muy escasos recursos que trabajaban como sirvientas o pequeñas comerciantes. Las indias de élite habrían intervenido en transacciones comerciales similares a las de los varones de sus propias familias. Por ejemplo, doña Lucrecia Fernández Guarache, hija de don Gabriel Fernández Guarache, un kuraka enormemente rico de la provincia Pacajes —cerca de La Paz— era propietaria de casas en Oruro, las cuales le producían ingresos por alquiler; había concedido préstamos, por un total de 3.200 pesos, al español don Baltazar de Llano y Astorga (48). Doña Lucrecia podía firmar su nombre y seguramente leer, lo cual para una mujer de esa época se consideraba una rara hazaña y una aptitud importante para una persona con tantas relaciones comerciales.

Ana Pichu, la esposa de Pedro Chipana —un kuraka algo menos próspero de Sicasica— fue socio de su esposo en dos grandes préstamos que se hizo en 1691. Como garantía por el préstamo de 42.000 pesos, la pareja utilizó varias de sus propiedades agrícolas, entre las cuales se incluían casas, huertas con árboles frutales, ranchos con 26.000 cabezas de ganado y terrenos con plantaciones de coca. Sin embargo, la pareja no pudo pagar la gran deuda y Ana Pichu tuvo que hacerle frente por sí sola, a la muerte de su esposo ocurrida más o menos dos años después de haberla contraído (49).

Los Guarache y los Chipana-Pichu, una familia aún menos próspera, formaban parte de una élite nativa muy pequeña. La mayor parte de las actividades económicas de las mujeres obedecían a una necesidad económica extrema e incluso a coerción. A pesar de los decretos oficiales que lo prohibían, algunas mujeres eran ilegalmente retenidas en casas de españoles y obligadas a tejer o realizar trabajos domésticos, a menudo sin remuneración (50). De los casos que hemos revisado, 13 tenían que ver con mujeres a quienes no se les pagaba por sus servicios o que habían sido retenidas contra su voluntad por sus empleadores. Aunque se descubrieron algunas instancias en que esposo y esposa servían en la misma casa, probablemente el servicio doméstico haya sido (como señala el artículo de M. Glave) una importante excepción al modelo, según el cual las mujeres habrían trabajado con sus familiares.

En ocasiones se utilizó una pequeña deuda como pretexto para mantener en una situación de servidumbre casi perpetua a mujeres. Este era el caso de María Santos, que en 1706 declaró haber estado sirviendo a Juan de Robles para pagarle 7 pesos que él le habría prestado. Lázaro Gutiérrez, quien aparentemente habría estado buscando una sirvienta, pagó la deuda por María Santos e hizo que ella trabaje para él. Después de cuatro años de servicio, L. Gutiérrez seguía reclamando de ella los 7 pesos, más el valor de un *ak'su* usado (paño tejido que en los Andes las mujeres se envuelven alrededor de la cintura como falda) que él le habría entregado. Cuando María Santos reclamó a L. Gutiérrez su pago por el trabajo realizado, Gutiérrez la mandó atar, azotar y quemar con una moneda candente. Andrés Gualpa, el esposo de María Santos, también había trabajado para el Sr. Gutiérrez durante 10 meses y, en ese tiempo, no recibió sino una *almilla* (camisa de lana) y un calzón (un pantalón de piel de becerro, de media pierna). Gutiérrez le quitó estas prendas y aún así se negó a pagarle su salario (51).

Un caso similar fue denunciado por María Sisa en 1689, quien dijo que habría estado sirviendo a una mujer española —doña Polonia Maldonado— y a la madre de ésta durante dos años. En todo ese tiempo jamás recibió pago alguno por su trabajo; sólo se le habían dado 3 metros de *bayeta* (tela de lana) y un pollo, que en total valían aproximadamente 3 pesos. Cuando María Sisa enfermó quiso dejar la casa de doña Polonia, pero ésta protestó afirmando que María Sisa le debía por los productos entregados; para evitar que María se marche hizo prisionero a su hijo. El *alcalde ordinario* instruyó la liberación del muchacho, pero no así que la Sra. Maldonado pague a María Sisa por los años de servicio (52).

Algunos expedientes judiciales mencionan a ciertos patrones que exigían sus derechos sobre sus supuestas esclavas, con el argumento de que éstas tenían ascendencia africana. Se encontraron otros casos de mujeres que se decían indias y por lo tanto no podían ser esclavizadas legalmente (53). No importa quién haya estado técnicamente en lo correcto en estos casos, está ampliamente demostrado que todo el que tenía sirvientes hacía todo lo posible por retenerlos sin remuneración por su trabajo e incluso contra su voluntad. En los archivos notariales de la ciudad de Arequipa E. Burkett encontró contratos de trabajo, del siglo XVI, entre empleadores y sirvientes domésticos, que estipulan los salarios que debían pagarse. Con todo, estima que no más del 5 a 10 por ciento de las indias mujeres que prestaron este tipo de servicios suscribieron tales contratos con sus empleadores (54). Esta estimación nos parece razonable, pues al parecer los empleadores solían conceder

únicamente techo, comida y un pequeño regalo ocasional a sus trabajadores domésticos y ciertamente ningún acuerdo legal garantizaba los derechos del sirviente.

En efecto, más allá de las pequeñas referencias a los sirvientes domésticos, que de alguna manera se las arreglaban para prosperar (55), no se puede evitar la conclusión de que los empleados domésticos eran los más pobres y oprimidos de las ciudades coloniales y que su situación dio lugar a una "feminización" de la pobreza. Si la hipótesis de L.M. Glave e I. Silverblatt es correcta, algunos varones indios habrían estado implicados (voluntariamente o por la fuerza) en la explotación de las mujeres. Irene Silverblatt cita a Guamán Poma de Ayala para demostrar que los varones indios, codiciosos de los nuevos puestos políticos y religiosos creados por el gobierno colonial, estaban dispuestos a entregar a sus esposas u otras parientes mujeres como sirvientas a los sacerdotes y autoridades coloniales (56). No tan específicamente, L. M. Glave afirma que las sirvientas domésticas en La Paz —mencionadas en el censo de 1684— han podido ser arrancadas de sus comunidades por empleadores potenciales que quizás tenían "vínculos de dependencia" con los *ayllus* de las mujeres (57). Esta conclusión podría significar que los líderes, u otros individuos, de las comunidades esperaban obtener beneficios personales al enviar a sus mujeres a trabajar afuera, pero también es posible que el tributo y el trabajo forzoso, impuestos por las autoridades coloniales, no dejaran a los indios más recurso que someter a sus mujeres a servidumbre, de la misma manera que enviaban a sus hombres a la mita en Potosí.

Un poco mejor que las sirvientas domésticas estaba el gran número de mujeres indias que emprendieron pequeñas actividades comerciales. Algunas de ellas quizás hayan sido trabajadoras domésticas que intentaban complementar sus magras ganancias. La mitad de los casos estudiados (cuarenta), se refieren a las mujeres como comerciantes minoristas de un tipo o de otro. Si bien un pequeño grupo de estas mujeres obviamente tenía los recursos para hacer que sus negocios sean medianamente rentables, la mayoría se habría involucrado en actividades comerciales insignificantes y, no obstante, a veces enfrentaban problemas financieros muy serios. Los ejemplos son numerosos: Ursula Guampa de La Paz, vendía ropa usada de otros y retenía un pequeño porcentaje del precio de venta como comisión. Esperanza Choque estaba endeudada por préstamos que se había hecho para hacer pan y venderlo en la plaza en La Paz. Josefa Arze, separada de su esposo y considerada pobre, se "mantenía gracias a su inteligencia en la compra-venta de productos". Antonia Sisa, una viuda en La Plata, que se mantenía con la fabricación de chicha, dejó a sus dos

hijas y muchas deudas al morir. Pascuala Carillo, tenía una pulpería en alquiler en La Paz. En una ocasión en que su esposo estaba ausente del pueblo y que su hija había caído enferma, no pudo pagar el alquiler correspondiente. Por toda respuesta, su casero, argumentando que "no estaba administrando un hospital", las desalojó a ambas y la hija murió poco después (58). Un aspecto interesante de todas estas situaciones es que —según se desprende de los documentos— las mujeres mencionadas parecen haber estado relativamente aisladas, es decir, sin los vínculos familiares o comunitarios evidentes en los litigios de mujeres, sobre casas, venta o legado de propiedades.

Si hubo una jerarquía de ocupaciones dentro de la cual cabe la mayoría de las indias, hubo mujeres cuyas actividades no cabían en la estructura habitual. Dos fascinantes casos relatan los problemas de mujeres que trabajaban en campos generalmente reservados para los varones. Muestran claramente que, además de las restricciones de clase y del racismo de la sociedad colonial, las mujeres andinas eran discriminadas por ser mujeres.

En 1644 una mujer india de nombre Bartola Sisa solicitó a la audiencia de Charcas protección a sus derechos sobre una mina de plata en el cerro Espíritu Santo, en la provincia de Carangas, que —según declaró— un español de nombre Cristobal de Cotes intentaba reclamar como suya. Bartola Sisa aseguraba haber nacido en Oruro, pero haber estado en Carangas explorando y buscando vetas buenas durante los últimos tres años. Finalmente descubrió una veta con la ayuda del indio Juan Choque, a quien debía 300 pesos por sus servicios. Bartola Sisa contrató posteriormente los servicios del indio Pedro Achatta de la provincia de Carangas, como barretero (excavador), y de otros dos indios para comenzar con la explotación de plata. Según Achatta "...Bartola Sisa, india, contrató a este testigo y le pagó a él y a los otros como su patrona, quien había descubierto y explorado la mina (59).

Bartola Sisa señaló que al comprobar que la primera carga de mineral parecía prometedora, se le presentó Cristobal de Cotes y al "verla sola y pobre" le dijo que ella no podía registrar legalmente la mina a su nombre porque era mujer, y que tampoco podía hacerlo a nombre del hijo porque éste era menor de edad. Tomando sus palabras como ciertas y decidida a reclamar la mina de alguna manera, acudió ante el corregidor e hizo una declaración verbal de su descubrimiento; le fue entregado un documento según el cual nadie podría perturbar sus actividades en la mina. A pesar de todo, Cristobal de Cotes registró la mina a su nombre y regresó al lugar para hacerse cargo de las operaciones. Al final, la Audiencia ordenó al corregidor devolver la

mina a Sisa y sacar a Cristobal de Cotes o cualquiera que estuviera allí sin autorización. Si Bartola Sisa podía o no registrar formalmente la mina como mujer no se menciona. El derecho de los indios (sin especificación de género) a registrar minas a su nombre estaba protegido por un decreto real del siglo XVII y hay indicios que sugieren que hubo unos cuantos mineros nativos bastante prósperos en aquella época temprana en Potosí (60). Empero, en el siglo XVII, estos casos eran cada vez menos frecuentes, por lo cual el caso de Bartola Sisa era poco usual en ambos sentidos (61).

Otro caso elevado a la Audiencia relata la historia de una mujer que se dedicó al comercio de larga distancia, un trabajo generalmente considerado sólo para varones (62). Según María Esperanza, una india del pueblo de Hayu-Hayu, en 1705 partió con su hermano rumbo a Moquegua (al sur de lo que hoy es Perú) para vender sus mulas. Durante el viaje su hermano fue alcanzado por un rayo que lo mató. Lo enterraron en Pomata, provincia de Chucuito, donde el cura del pueblo cobró a Esperanza 100 pesos por el funeral. Esto suponía entregar todo el dinero reservado para el viaje a Moquegua, por lo tanto María Esperanza tuvo que cambiar de planes y regresó hasta el pueblo de Hachacache en Omasuyo, donde llegó acompañada por un hombre llamado Pedro Gutiérrez. A su arribo a Hachacache, el kuraka don Bartolomé de Ramos —al parecer aprovechando que se trataba de una mujer sola— trató de obligarla a mantener una "amistad ilícita" con él. Ella lo rechazó y se trasladó al cercano pueblo de Guarina. Allí fue hecha prisionera y se le embargaron sus pertenencias —según su propia declaración— por una denuncia que el despechado Ramos hizo en su contra ante el corregidor provincial. Después de seis meses fue finalmente liberada, pero no le devolvieron sus cosas. María Esperanza apeló a la Audiencia, con el siguiente argumento, en su intento de recuperarlas: "Soy soltera, nunca me casé y los artículos referidos son de mi propiedad, adquiridos a través de mi trabajo personal" (63).

Los casos de Bartola Sisa y María Esperanza son sugestivos de una considerable diversidad en las ocupaciones de las mujeres indias, a pesar de los vejámenes que debían soportar. Que estas dos mujeres hayan sido únicas o si hubo más como ellas es un tema que puede clarificarse con más investigación. Entre uno y otro caso hay más de 60 años de distancia y convendría saber si la participación de las mujeres nativas en actividades como ésta aumentaron o disminuyeron con el tiempo. A principios de la era colonial, cuando los españoles impusieron sus jerarquías de género y clase, por primera vez, ¿era más probable que se dedicaran a la minería o al comercio de larga distancia? O es que mujeres como Bartola Sisa y María Esperanza

tuvieron que realizar estos tipos de trabajo por la disminución de la población india y el deterioro de la vida comunitaria más tarde en el período colonial (64).

¿Qué conclusiones podemos sacar entonces sobre la situación económica de la mujer andina en el Alto Perú en los siglos XVII y XVIII? En primer lugar, durante la investigación no encontramos prueba alguna de que las mujeres hayan sido más activas que los varones indios en las economías de las ciudades coloniales. Si bien estos últimos por lo general eran reclutados para trabajos en cuadrilla es evidente que a mediados del siglo XVII sus actividades —especialmente en las ciudades— de ninguna manera se limitaron a este tipo de trabajo. A diferencia de la situación descrita por Burkett sobre la Arequipa del siglo XVI, un gran número de varones de las áreas urbanas de mediados del siglo XVII ahora tenían empleos como artesanos, mineros y comerciantes viajeros; algunos de ellos poseían casas u otros bienes. Usualmente hablaban castellano, usaban ropa europea y quizás eran tan aptos como las mujeres indias para manipular la burocracia colonial.

Además, si bien comparadas con los *mitayos* u otros trabajadores manuales, las mujeres disponían de algo más de autonomía y oportunidad de familiarizarse con el sistema legal, ciertamente éste no siempre era así. Los casos estudiados por L. M. Glave, y las denuncias de sirvientas domésticas por el impago de sus salarios ante los tribunales, disputaría tal generalización. También es cuestionable la frecuencia con que estas empleadas habrían podido establecer contacto con otras indias, pues, si el servicio doméstico en la época colonial guarda algún parecido con la situación actual, en la cual a las mujeres se les otorga muy poco tiempo libre y generalmente deben estar a disposición de sus patrones día y noche (65). L. M. Glave descubrió, a través de su estudio, que prácticamente una cuarta parte de los hogares mantenía solamente un trabajador doméstico, lo cual excluiría la posibilidad de relacionamiento con otros sirvientes (66).

Si el debate en torno a las ventajas relativas de las mujeres respecto de los varones indios no da muchas luces sobre la situación en general es porque la posición social y económica de las mujeres y sus posibilidades de empleo no estaban determinadas únicamente por género y étnia. La introducción de una economía de mercado afectó de manera distinta a los diferentes grupos de la sociedad andina, pero a fines del siglo XVII amplios sectores de la población india participaban de éste y la mercantilización dio lugar a una creciente diferenciación de clase. Aunque por lo general los españoles relegaban a los nativos a la subcasta de "indios", en la práctica, se incorporaba y com-

binaba la definición de clase con la estructura social nativa. Con todo, los recursos tradicionales aún podían ser útiles para sobrevivir en el nuevo sistema. Con numerosos parientes en quienes apoyarse y lograr acceso a la tierra por su afiliación al *ayllu*, los residentes urbanos han podido crear fructíferas estrategias económicas.

La posición de las mujeres indias en las ciudades coloniales fue afectada directamente por este proceso de formación de clases. Precisamente por la diversidad de sus circunstancias, sería engañoso colocar a toda mujer nativa en un mismo montón e intentar analizarla como grupo. Pero tampoco vamos a poder comprender plenamente la situación de las mujeres del siglo XVII en el Alto Perú (ni a las mujeres de otros lugares y períodos históricos) si únicamente nos referimos a los problemas de clase y raza. Debemos colocarla dentro de la ideología de la cultura del género. Las concepciones andina e hispánica del papel que desempeña el género coexistían en la Bolivia colonial, pese a que estaban en conflicto, en diversos casos, y a que las ideas impuestas por el poder colonial tendían ser las dominantes. Los sistemas patriarcal y legal español destruyeron mucha de la autoridad política e incluso personal de las mujeres y socavaron las prerrogativas económicas que disfrutaron antes de la conquista. La demanda de mujeres para ocupar las posiciones domésticas más bajas llevó a muchas de ellas al degradante servicio personal. Es probable, por cierto, que en algunos casos para mejorar sus propias posiciones los varones indios hayan desheredado a sus mujeres o las hayan enviado a prestar servicios a los colonizadores. Es más, las mujeres tenían que soportar abuso sexual, privación de la tutela de sus propios hijos y vejaciones si intentaban realizar trabajos donde predominaban los varones.

Pero, a pesar de los conflictos y desigualdad que seguramente había en las relaciones entre varones y mujeres aun antes de la conquista, todavía prevalecía la tradición de complementariedad de género entre el pueblo nativo del siglo XVII y XVIII. En realidad la unión económica entre varones y mujeres siempre fue deseable y, en muchos casos, se hizo indispensable para negociar en el sistema colonial. Ya sea luchando durante un año de trabajo forzoso en Potosí o administrando una pulpería en La Paz, las familias que trabajaron mancomunadamente tuvieron mejores oportunidades de sobrevivir. El hecho de que la esposa y otras parientes mujeres de familias andinas hayan sido parte importante en la economía familiar puede que atenuara, hasta cierto punto, la opresión de las mujeres.

NOTAS

(1) Una importante excepción en cuanto a la orientación del trabajo sobre mujeres andinas es Irene Silverblatt. Ella empleó crónicas coloniales, especialmente la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma y los registros de la campaña contra la idolatría nativa, para ilustrar la situación de las mujeres campesinas bajo la dominación española. Ver Silverblatt, *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987).

(2) Elinor C. Burkett, "Indian Women and White Society: The Case of Sixteenth-Century Peru", en *Latin American Women: Historical Perspectives*, editado por Asunción Lavrin (Westport, Conn.: Greenwood, 1978), 117, 119.

(3) Ibid., 121.

(4) Frank Salomon, "Indian Women of Early Colonial Quito as Seen through Their Testaments", *The Americas* 44, Nº 3 (Enero 1988): 326-29.

(5) Silverblatt, *Moon, Sun, and Witches.*

(6) Luis Miguel Glave, "Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el virreinato peruano del siglo XVII: la ciudad de La Paz y el sur andino en 1684", *Bulletin de L'Institut Français de'Etudes Andines* 16, Nos. 3-4: 47, 50-52, 55.

(7) Salomon, "Indian Women", 326.

(8) Brook Larson también ha tratado este punto en "La producción doméstica y trabajo femenino indígena en la formación de una economía mercantil colonial", *Historia Boliviana* 3, Nº 2 (1983)" 173-85.

(9) Para este estudio se ha utilizado: "Padrón de Oruro, 1683", Archivo General de la Nación, Buenos Aires (de ahora en adelante AGN), XIII-17-1-4; Alto Perú, Padrones 1645-1686", AGN, IX, 17-1-4; y "Padrones de La Plata, 1725-1754", AGN, XIII, 18-5-1. Aunque se encuentran variaciones en la información proporcionada por los diferentes censos, generalmente incluyen nombre y edad del indio varón adulto, su estado civil, ayllu o provincia de origen —o ambos— lugar de nacimiento, ocupación, número de hijos, su edad y sexo, y si había o no pagado tributo y trabajado en la mita de Potosí.

(10) Sobre la división paralela del universo, ver Silverblatt, *Moon, Sun, and Witches*, cap. 2. Sobre la bilateralidad en el parentesco andino, ver Bernd Lambert, "Bilaterality in the Andes", en *Andean Kindship and Marriage*, editado por Ralp Bolton y Enrique Mayer (Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1977), 1-27. En el mismo volumen ver Billie Jean Isbell, "Those Who Love Me': An Analysis of Andean Kinship and Reciprocity within Ritual Context", 81-105; and Jim Belote y Linda Belote, "The Limitation of Obligation in Saraguro Kinship", 106-16.

(11) Los *ayllus* eran grupos al estilo de clanes, que tenían tierra común y generalmente descubrían su origen en un ancestro mítico común. En *Etnohistoria y antropología andina*, recopilado por Amalia Castelli, Marcia Koth de Paredes, y Mariana Mould de Pease (Lima: Museo Nacional de Historia, 1981), se publican varios artículos que tratan sobre la naturaleza del *ayllu*.

(12) Silverblatt, *Moon, Sun and Witches*, 9-14.

(13) Olivia Harris, "Complementarity and Conflict: An Andean Wiew of Women and Men", en *Sex and Age as Principles of Social Differenciation*, editado por J. La Fontaine *(London Academic Press*, 1978), especialmente 32-34.

(14) Ver Silverblatt, *Moon, Sun and Witches*, 59-66. Según Silverblat el control equitativo de la economía por parte de hombres y mujeres en el imperio incaico fue socavado por la fuerte dependencia del imperio en soldados (que eran varones) para llenar importantes puestos administrativos. El control del gobierno significaba mayor control sobre recursos materiales, al igual que la posibilidad de recibir regalos del Estado. Ver la exposición de Silverblatt, 14-19.

(15) Silvia Marina Arrom, *The Women of México City*, 1790-1857 (Stanford, Calif.: Standford University Press, 1985), 77.

(16) Ibid., 58 Arrom menciona unos cuantos casos de mujeres que, a principios de la época colonial, heredaron los puestos públicos de sus esposos.

(17) La ley sobre emancipación también se aplicaba a los hombres solteros. Ver ibid., 61.

(18) Ibid., 67.

(19) Ibid., 70.

(20) Asunción Lavrin, "Women in Spanish American Colonial Society", in *The Cambridge History of Latin America*, editado por Leslie Bethell (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 2:327, 330. Ver también Asunción Lavrin, "In Search of the Colonial Woman in Mexico: The Seventeenth and Eigteenth Centuries", en Lavrin, *Latin American Women*. No se ha publicado un trabajo similar sobre las mujeres españolas en el virreinato del Perú; sin embargo tenemos las comparaciones que hace Elinor Burkett entre la mujer hispana de élite y otras mujeres del Perú de los siglos XVI y XVII en "In Dubious Sisterhood: Class and Sex in Spanish Colonial South America", *Latin American Perspectives* 4, Nº 4 (1977): 18-26.

(21) Nathan Wachtel, *The Visión of the Vanquished* (Hassocks, Sussex: Harvester, 1977), 67-70.

(22) María Rostworowski de Diez Canseco, *Etnia y sociedad: costa peruana prehispánica* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1977), 211-17; y Terence D'Altroy y Timohty K. Earle, "Staple Finance, Wealth Finance, and Storage in the Inka Political Economy", Current Anthropology 26, Nº 2 (Abril 1985): 187-206.

(23) John V. Murra, "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de la sociedad andina", en Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975), 59-115; Alfred Metraux, *The History of the Incas* (New York: Schocken, 1970), 94; y Wachtel, *Vision of the Vanquished*, 70-72.

(24) La forma más desarollada y conocida de trabajo forzado en los Andes fue la *mita*, a través de la cual se llevó de 16 provincias, a miles de indios varones a servir en las minas de plata de Potosí. Ver Jeffrey A. Cole, *The Potosí Mita, 1573-1700: Compulsory Indian Labor in the Andes* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1985).

(25) John V. Murra, "La correspondencia entre un 'capitán de la mita' y su apoderado en Potosí", *Historia y Cultura* 3 (1978): 45-58: Roberto Choque, "Pedro Chipana: cacique comerciante de Cajamarca", *Avances 1* (Feb. 1978): 28-32; Roberto Choque Canqui, "Los caciques aymaras y el comercio en el Alto Perú", en *La participación indigena en los mercados surandinos: estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX*, editado por Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, 1987), 357-77; y Silvia Rivera, "El Mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca", *Avances*, Nº 1 (Feb. 1978): 9-12.

(26) Sobre yanacona ver John V. Murra, "Nueva información sobre las poblaciones yana", en Murra, *Formaciones económicas y políticas*, 225-42. Nicolás Sánches-Albornoz, *Indios y tributos en el Alto Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978); y Ann y Zulawski, "Wages, Ore Sharing, and Peasant Agricultura: Labor in Oruro's Sliver Mines, 1607-1720", *Hispanic American Historical Review* 67, Nº 3 (Agosto 1987): 405-30.

(27) Thierry Saignes, "Políticas étnicas en Bolivia colonial, siglos XVI-XIX", *Historia Boliviana* 3, Nº 1:1-30; Saignes, "De la filiation a la residence: les ethnies dans les vallées de Larecaja", *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 33, Nos. 5-6 (1978): 1160-81; y Nicolás Sánchez-Albornoz, "Migración rural en los Andes: Sipesipe (Cochabamba), 1645", *Revista de Historia Económica* 1, Nº 1 (1983): 30-36.

(28) "Padrón de Oruro, 1683", AGN, XIII-17-1-4; y "Padrones de La Plata, 1725-1754", AGN, XIII, 18-5-1.

(29) Nicolás Sánchez-Albornoz, "Migraciones internas en el Alto Perú: el saldo acumulado en 1645", Historia Boliviana 3, Nº 1 (1983): 15-16.

(30) Sánchez-Albornoz, *Indios y tributos*, 28-31; y Nathan Wachtel, "Hommes d'eau: le problème uru (XVI-XVII siècle)", *Annales: Economies, Sociétés, Civilizations* 33, Nos. 5-6 (Sep.-Dic. 1978): 1154-55.

(31) "Autos sobre el despacho de la mita de Potosí... Villa de Concepción, 24 Oct. 1669", Biblioteca Nacional del Perú (en adelante BNP), B575; y "Despacho de la mita de Potosí... Puno, 2 Nov. 1673", BNP, B585.

(32) En 1596 el padre Antonio de Ayans estimaba que, en promedio, el mitayo necesitaba 26 pesos mensuales para alimentarse y sólo recibía 10 pesos al mes por su trabajo. Ver "Breve relación de los agravios que reciben los indios que ay desde cerca de Cuzco hasta Potosí", en *Pareceres jurídicos en asuntos de indios*, editado por Rubén Vargas Ugarte (Lima: n.pp., 1951), 38.

(33) "Don Gabriel Fernández Guarache, cacique principal del pueblo de Jesús de Machaca... con los diputados del gremio de azogueros de la villa de Potosí, sobre puntos tocantes a la mita, Potosí, 1663", Archivo General de Indias (en adelante AGI), Escribanía de Cámara, 868A.

(34) Enrique Tandeter, en "La Rente comme rapport de production et comme rapport de distribution: le cas de l'industrie miniére de Potosí, 1750-1826", Thèse de 3e cycle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1980 describe como funcionaba este subsidio a fines del período colonial.

(35) Sobre la posibilidad de que los *yanaconas* hayan mantenido vínculos con la comunidad y funcionado como los colonizadores en el período precolombino, ver nota 27 anterior.

(36) "Padrón de Oruro, 1683", AGN, XIII-17-1-4; y "Alto Perú, Padrones 1645-1686", AGN, XIII, 17-1-4.

(37) Ibid. Un descubrimiento interesante es que un censo (1725) de *yanaconas* que vivían en haciendas en las sureñas provincias productoras de vino de

Pilaya y Paspayas, incluye a un considerable número de mujeres solteras como cabezas de familia. Este modelo podría ser en parte resultado de una epidemia que diezmó el área unos cuantos años antes, pero podría también revelar la preferencia por sirvientes mujeres para la realización de determinadas tareas en tales haciendas agrícolas. El censo está en "Padrones de La Plata, 1725-1754", AGN, XIII, 18-5-1. Una descripción del trabajo y la migración en Pilaya y Paspaya, se encuentra en Ann Zulawski, "Wine Production and Indian Migrant Workers: A Bolivian Agrarian Frontier in the Eighteenth Century", *Migration in Colonial Spanish America*, editado por David Robinson (Cambridge: Cambridge University Press, próxima publicación).

(38) Las provincias eran Omasuyos, Larecaja, Sicasica, Pacajes, Cochabamba, Yamparaes, Paria, Carangas, Porco, Chayanta, y Tarija. Las ciudades eran La Paz, Potosí, y Oruro. El número total de contribuyentes (varones entre 18 y 50 años) en el estudio alcanzó los 55.946. Ver Brian M. Evans, "Census Enumeration in Late-Seventeenth Century Alto Perú: The Numeración General of 1683-1684", en *Studies in Spanish American Population History*, editado por David J. Robinson (Boulder, Colo: Westview, 1981), 25-44.

(39) Comunicación personal con Karen Powers.

(40) "Autos de oficio contra Bartolomé Quispe por la muerte que dio a una india llamada Ana", Archivo Nacional de Bolivia (en adelante ANB), Tierra e Indios (en adelante TI), 1714.60. La posibilidad de que las plantaciones de coca hayan podido pertenecer tradicionalmente a Chapaca es respaldada por el hecho que en la década del 1570, el tributo de la comunidad se imponía en la coca. Ver *Tasa de la visita general de Francisco Toledo*, editada por Noble David Cook (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1975), 63.

(41) Burkett, "Indian Women in White Society", 120.

(42) "Autos seguidos por María Fajardo, india, con los nietos de Juan Gaitán, sobre una tienda de pulpería en Potosí", ANB, TI, 1702.48.

(43) "Expedientes sobre la averiguación de la memoria hecha por la india Lucía Ursula Sisa y de los bienes que quedaron a su muerte", ANB, TI, 1698.16.

(44) Arrom, *Women of México City*, 69.

(45) "Venta de sitio y aposentos de Ana Sissa a Don Joseph Becerra", Archivo Histórico de La Paz (en adelante ALP), C36-EC4, 1692.

(46) "Lorenzo Camita Limache y Lorenzo Camite, caciques, indios principales de ayllu chinchaisuio, solicitan el solar de Juan Sisa, difunta, por ser del común de ayllu", ALP, C34-EC2, 1689.

(47) "Autos seguidos por Petrona González, india, con Pedro Nina, sobre unas casas ubicadas en Oruro", ANB, TI 1702.24.

(48) "Lucrecia Fernández Guarache manifiesta que el capitán Baltazar de Llano y Astorga le es deudor de dos escrituras en su favor con la suma de 3.200 pesos", ALP, C30-EC1, 1685.

(49) Roberto Choque Canqui, "Los caciques aymaras", 371-72.

(50) Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1980), vol. 2 "De corregidores, escribanos, tenientes, jueces... y "De padres, fiscales, cantores...", 454-604.

(51) "Juicio criminal contra Lázaro Gutiérrez por azotes y otros maltratamientos inferidos a la india María Santos", ANB, TI, 1706.14.

(52) "María Sissa, india, pide al corregidor y justicia mayor para que Doña Polonia Maldonado le pague por sus servicios", ALP, C34-EC6, 1689.

(53) Doña María Sánchez de Doria, con el protector de naturales, sobre el derecho a una esclava llamada María", ANB, TI, 1698.13; "La india Juana Feliciana con Doña Petronilla Medellín solicitando su libertad por haber sido libre", ANB, TI, 1705.35.

(54) Burkett, "Indian Women and White Society", 111.

(55) Frank Salomon expone el caso de Francisca Vilcacabra de Quito, quien aunque se autodescriba como sirviente, manejaba una chichería y había dejado grandes sumas de dinero en su testamento de 1596. Ver Salomon, "Indian Women", 337-38.

(56) Silverblatt, *Moon, Sun, and Witches*, 154.

(57) Glave, "Mujer indígena", 55.

(58) "Ursula Guampa denuncia... el robo de una *llicla* y un par de medias que le había dado para vender y que no pude pagar por ser muy pobre", ALP, C54-EC17, 1722; "El protector de naturales solicita... que la india Esperanza Choque, vendedora de pan en la plaza pública, pague cada seis meses a 50 pesos", ALP, C36-EC3, 1694; "Declaraciones de testigos sobre malos tratos a Josepha Arce por parte de su marido Dionicio Mellares", ALP, C44-EC10, 1705 [cita original]; "Pedro Coaquira, contra la india Bárbara de la Cruz sobre maltratamientos con palo y piedra en compañía de muchos", ANB, TI, 1713.12; y "Pascuala de Carrillo contra Juan de Leiseca atribuyéndole la muerte de su hija Petrona Carrillo", ANB, TI, 1697.21.

(59) "Bartola Sisa, india, pidiéndose le ampare en la posesión de la mina que tiene registrada en el cerro del Espíritu Santo, provincia de Carangas, la cual pretende usurparle Cristóbal de Cotes, 1644. VI.23-28" ANB, Minas, T. 96. 2.

(60) "Real cédula que los indios pueden tener y labrar minas de oro y plata como los españoles", Madrid, 17 dic. 1551, en *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, editada para Richard Konetzke (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950), 1:294. Bartolomé Arzans de Orsua y Vela menciona a unos cuantos mineros indios que se hicieron ricos. Ver su *Historia de la Villa Imperial de Potosí* (Providencia, R.I.: Brown University Press, 1965), 2:118.

(61) Durante el período de investigación para un estudio del trabajo minero, del siglo XVII en Oruro, jamás encontramos referencia alguna a propietarios indios de minas, aunque algunos mestizos poseían minas. Ni Peter Bakewell ni Jeffrey Cole, que escribieron sobre Potosí, mencionan indios que hubieran sido propietarios de minas. Ver Cole, *The Potosí Mita*, y Peter Bakewell, *Miners of the Red Mountain: Indian Labor in Potosí, 1545-1650* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1984).
(Albuquerque: University of New Mexico Press, 1984).

(62) Aunque los registros judiciales y del censo a veces describen viajeros varones que transportaban alimentos a las áreas urbanas, esta es la única referencia que hemos encontrado sobre una mujer que tenga esa ocupación.

(63) "María Esperanza, india de Hayu-Hayu, Caracollo, sobre un cacique de Urinsaya por despojo y otros atentados", ANB, TI, 1708.33.

(64) La población indígena del Virreinato del Perú disminuyó abruptamente después de la invasión colonial, principalmente debido a las enfermedades epidémicas europeas, a las que antes la población nativa no había estado espuesta. Aunque es imposible calcular cuánto decreció la población, Sánchez-Albornoz ha estimado una reducción del 60 por ciento entre 1532 y 1683 para el área altoperuana. Ver Noble David Cook, *Demographic Collapse: Indian Perú 1520-1620* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981).

(65) Lesley Gill, "Painted Faces: Conflict and Ambiguity in Domestic Servant-Employer Relations in La Paz, 1930-1988", *LARR* 25, Nº 1 (1990): 119-36.

(66) Glave, "Mujer indígena", 46.

Una mirada al problema del poder en Jesús de Machaqa, 1921-1991.

ESTEBAN TICONA ALEJO

ADVERTENCIA

A partir del mes de Marzo de 1990, tuve la oportunidad de conocer, mediante talleres, cursos, encuentros y diálogos informales. Algunos problemas cruciales que confrontan las comunidades de Jesús de Machaqa y en especial los de Qhunqhu San Salvador.

El resultado de esta relación es la sistematización de su Historia Oral, realizada a través de dos Encuentros comunales, donde coincidimos en la necesidad de difundir la versión de la Sublevación y Masacre de 1921, por lo menos a partir de uno de los principales actores: la comunidad de Qhunqhu San Salvador.

Mis agradecimientos a los hermanos machaqueños, pues a partir de sus manifestaciones latentes nace este trabajo. La interpretación es de mi entera responsabilidad.

1.— CONSECUENCIAS INTERNAS DE LA SUBLEVACION

Queremos aproximarnos al problema desde la tradición oral, que para nuestra preocupación ha sido muy poco abordada, pues los estudios pioneros, siempre consideraron el tema sólo a partir de los documentos escritos.

Para comprender el presente de Jesús de Machaqa, es preciso indagar un pasado: la Sublevación, que trajo tantas consecuencias negativas al interior de las comunidades de la Marka Machaqa.

Fácil sería quedarse en el supuesto que después de setenta años, todas las ansiedades comunales, fundamentalmente, en torno al Poder y la posterior violencia de la sublevación (con su secuela de traumas) hayan desaparecido.

Sabemos de la enorme repercusión de la sublevación indígena al interior de la sociedad dominante del país, tanto a raíz de este acontecimiento, la casta criolla aprovechó para tejer nuevamente el discurso anti-indio. Por la que todos los originarios del país, y en especial los aymaras de Jesús de Machaqa, fueron considerados de: "Cura manq'ani" (Come cura) y salvajes de la peor especie (1).

Así se pretendió justificar la masacre y la desaparición de una de las regiones aymaras más originarias del altiplano del departamento de La Paz.

Sin embargo, también hubo el otro impacto, al interior de las comunidades y haciendas rurales de entonces, quienes la tomaron como una digna referencia de lucha comunal contra la opresión criollo/mestiza (2). Aunque, posteriormente, estas comunidades comenzaron a reprochar la imprecisión de la sublevación y de calificar a los machaqueños como personas torpes e indignas.

La sublevación para los comunarios de Jesús de Machaqa, fue un accidente en sus hechos; pero no en su convicción. Hay suficientes pruebas para afirmar que su organización estuvo conectada con una amplia lucha comunal de entonces: "la red de caciques-apoderados".

Estos caciques-apoderados, a partir de 1914 hasta 1952, en los Departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Chuquisaca, Cochabamba y Santa Cruz, llevaron adelante la tarea de defender sus territorios originarios. Recurriendo, para tal, a las leyes de la República e incluso de la Colonia, en muchas ocasiones (3).

De esta manera se organizó una etapa diferente de lucha india: la lucha legal por las tierras originarias, acompañadas de la petición para la fundación de escuelas rurales y el derecho a la ciudadanía plena como habitantes primigenios de este país.

Pero, la lucha legal fue tornándose en resistencia ilegal, pues las peticiones de las comunidades fueron sútilmente manipuladas y rechazadas por diferentes instancias del poder estatal. Que fueron contestadas con rebeliones indígenas.

Los caciques-apoderados y de manera especial, las autoridades comunales de Jesús de Machaqa, habían logrado una relación con el Republicanismo de Saavedra (tema para otra investigación). Esta

aproximación en los hechos fue una especie de "contrato social"; pero que se fue tiñiendo de la hipocrecía y politiquería criolla.

Al respecto, existen versiones orales en diferentes regiones aymaras. Apreciaciones cargadas de palpitante expectativa y amargura. Pues por este "contrato", muchos caciques y comunarios formaron parte del partido republicano; pero en los hechos fueron utilizados y traicionados por un puñado de republicanos oportunistas.

Por otro lado, la práctica despótica de las autoridades políticas, religiosas y vecinales del pueblo de Jesús Machaqa, obligó a los doce ayllus a "servir" a las instancias mencionadas del pueblo, ejerciendo los cargos de Postillonaje, Mit'ananaje y otros servicios menores. De lo dicho se recuerda:

> "Recuerdo que por los años veinte íbamos a la marka, éramos jóvenes. En ese entonces teníamos que saludar (...), donde incluso nos prohibían reir. Fue en esa ocasión que por reir nos han golpeado: "Carajo animal, indio bruto", es lo que nos repetían permanentemente".
>
> "En ese entonces los jilaqatas de parcial arriba cumplían su rol de ejercer desde el año nuevo hasta la mitad del año, a quienes, los vecinos les obligaban que le proporcionen gratuitamente víveres, de la misma manera para ejercer sus cargos de Corregidor, pues hacían comprar a los comunarios puntabolas, plumas finas, tinta, papel, tampo. Todo esto depositaba el jilaqata sobre su mesa". (Tiburcio Colmena, en Historia Oral de Qhunqhu San Salvador de Jesús de Machaqa Págs. 48-49).

El derecho a la pernada, se había institucionalizado con los religiosos católicos. El cura de turno tenía el atrevimiento de desposar a toda mujer comunaria que contraía matrimonio, antes que el marido.

Esta última práctica, había causado tanto daño moral y psicológica al interior de la estructura familiar comunal. Que estuvo a punto de destruirse la familia: núcleo y base de la sociedad machaqueña. Este hecho es recordada de la siguiente manera:

> Jaqix ast chacha warm nuwasirikipini, jichha janiw nuwasiñ yatxapxiti, "nayrax nuwasikipinirinw", sasakipÿ. Kimsa qallqur, kasarasirix mantx, ukat ast warmx irpaqxi, chachx khitsunxi, uka kimsa qallq urut mantasna. Ukat warmix rikujiñxaña, ukhat kasarasxaña, jall ukhama, juparak kasaraniwayxaraki ukhama".
>
> "Ukat parlasipkiriw, achachilanakakiw mamax, tatax kunakiw parlaskiri: Ast nuwaskiri, nayra jaqinakax, jumax kuran warmipakistay, sakiw chacha warmi nuwaskiri, jumax kuran warmitxay jumx warmismax, taykanakx jachasiwayki" (Wenceslao Guarachi, en Historia Oral de los aymaras de Qhunqhu San Salvador de Jesús de Machaqa).

Todas estas situaciones sirvieron como caldo de cultivo para el levantamiento de Jesús de Machaqa.

En la época de la sublevación, las comunidades de Jesús, atravezaban una agitada lucha de poder intercomunal. Por este motivo no todos los ayllus participaron en los hechos del 12 de Marzo y aquellas comunidades que encabezaron la rebelión, como Qalla, Qhunqhu, Achuma, Ch'ama (5), Sullkatiti y otros sufrieron, posteriormente, las peores consecuencias internas.

A raíz de esto se originaron muchas peleas intercomunales y en otros casos se ahondaron los conflictos, que a la larga incidiría en el "fraccionamiento" territorial y geopolítico de los ayllus originarios de la Marka Machaqa. Con ella se dio paso a la formación de nuevas comunidades y problemas relacionados a linderos, que es tema de otra investigación.

En nuestro caso, las comunidades de Qhunqhu y Qalla (6), después de la sublevación, comenzaron a sentir también el desprecio de sus comunarios. El hecho de haber vociferado la idea de Liberación, se convirtió en propia opresión. Pues todo el discurso criollo lo volvió funesto a la rebelión y esto también repercutió al interior de las comunidades de Jesús. Donde las machaqueños comenzaron a sentirse culpables y "come curas" del levantamiento.

En el caso de la comunidad de Qhunqhu, el problema se ahondó con sus vecinos de Kuypa, se agudizó de tal manera que la lucha intercomunal se distorcionó en sus puntos centrales, la simple Ch'axwa se convirtió casi en guerra intercomunal.

Al interior de esta pugna intercomunal comenzaron a aflorar los problemas interfamiliares. Las simples rencillas se convirtieron en pugnas interfamiliares, que incluso adquirió carácter intergeneracional.

2.— LA FRUSTRACION COMUNAL DEL PODER

"Esos tiempos era de los caciques, Gobierno de los caciques, la que permitió nuestra lucha", es lo que comentaban.
"Se obedeció esa. Por eso se invadió la Marka, esa fue la respuesta", dicen (Toribio Calle, En Historia Oral de los aymaras de Qhunqhu San Salvador de Jesús de Machaqa, pág. 34).

Es cierto que era la época de los Caciques, donde los líderes de la sublevación, como Faustino Llanki Titi, Marcelino Llanki (hijo de Faustino), Blas Ajacopa y otros formaban parte de esta red cacical, liderizadas por Santos Marka T'ula, Dionicio Phaxsi Pati, Francisco Tangara y muchos otro.

Esta lucha comunal es la búsqueda del otro Poder local, es decir el de los vecinos. A partir de la Constitución del Poder Comunal, que en este caso era el Cabildo.

En este marco se comprende la organización de un ejército comunal armado (que hizo frente al ejército invasor de Waqi, en sus primeras incursiones), la proliferación de escuelas clandestinas impulsadas por Marcelino Llanki, Pablo Choque, Francisco Choque y otros.

Estas escuelas fueron calificadas, por la casta dominante, "como escuelas para la sublevación india". Pese a estas sindicaciones, los nombrados "profesores" comenzaron a llevar adelante la tarea de autoeducarse.

Los "insurgentes y agitadores" aymaras (como fueron calificados por los vecinos y autoridades) tenían todo un plan de Gobierno local y los que iban a ejercer este mandato, eran los propios machaqueños. En la lista figuran las principales autoridades del Pueblo/Marka. Como el Corregidor, los Alcaldes Parroquiales, el Agente Municipal y el Cura del Pueblo (7).

Sin embargo, la inoportuna acción en el asalto del Poder sigue siendo el problema de hoy. A la que se sumó el retraso en la coordinación intercomunal y las pugnas internas, son la maldición de ayer y aún del presente.

A raíz de este error, los machaqueños no sólo se ganaron el desprecio de sus opresores de turno, sino también de los aymaras de otras regiones, quienes también censuraron el desacierto en la toma del poder. Aquí surge una pregunta ¿Porqué tuvo tanta importancia este asalto al poder? ¿Era parte de una gran estrategia de lucha del pueblo aymara/quechua? Interrogantes que sólo serán respondidas con un exahustivo estudio.

Esta frustración colectiva es manifestada de la siguiente manera:

"(...) dicen que había una orden para tal. Es decir una orden para destruir, la cumplieron pasado una semana. Si se sublevaban en la fecha acordada no habría sido tanto delito. El incumplimiento fue el error". (Primitivo López, En Historia Oral de los Aymaras de Qhunqhu San Salvador de Jesús de Machaqa, pág. 35).

Esta dicotomía entre la felicidad (de haber destruido el poder impuesto de los vecinos) y la amargura (de no haberse apropiado de este otro poder del Pueblo), es el problema del presente de los machaqueños, por eso la sublevación sigue siendo un tema del presente.

3.— LA TRASLACION DEL PODER

Setenta años después de la sublevación, muchas cosas han cambiado en la Marka Machaqa. El poder de la Marka, vinculado al pueblo de los vecinos fue destruido en 1921. Los pocos vecinos viejos, que aún

viven, apenas recuerdan de ese pasado. En el pueblo de hoy están el Corregidor, el Juez y un sitio policial (que son ejercidos por aymaras), que casi no tienen ninguna influencia en toda la jurisdicción, cumpliendo la simple formalidad de la presencia del Estado en una comarca rural.

En otras palabras aquel despotismo mestizo pueblerino de la época de la sublevación ha desaparecido. Pero ¿qué paso con el poder de la Marka Machaqa, a partir de la perspectiva aymara, y el otro poder de los Vecinos?.

Para los machaqueños de hoy la Marka sigue constituyendo, el espacio centralizador, simbólico y religioso de las comunidades. Sin embargo, el otro poder, es decir de los opresores ya no está absolutamente concentrado en este taypi o centro geográfico regional.

En este sentido el concepto de Marka/Pueblo se ha modificado con la multiplicación y dinámica de las comunidades actuales y la nueva estructura social del país.

Aquí vale la pena destacar el carácter cambiante de los ayllus en la conformación del espacio marka. Los machaqueños recuerdan que su antigua marka fue Khulamarka, hoy una pequeña región perteneciente a la Subcentral de Qhunqhu San Salvador.

La creación de Jesús de Machaqa como Marka/Pueblo parece remontarse a la época colonial y más propiamente a partir de la edificación de la Iglesia.

Hoy asistimos a una especie de crisis de establecimiento espacial del poder impuesto. A la vez presenciamos al desdoblamiento del poder de la marka aymara.

A esta lógica obedece la formación de la Central Agraria de Parcial Arriba, que aún no tiene claramente definido su marka, como núcleo centralizador. Aunque esto parece inclinarse a Santo Domingo, antiguo ayllu de Jilatiti Chipanani y cabeza de Arax Suxta o de los seis ayllus de arriba.

Pero las cinco Subcentrales de Parcial arriba no dejan de pensar en la Marka/pueblo de 1921, a partir de la multiplicación del espacio: Marka.

En cambio para las diesisiete Subcentrales de la Central Agraria Cantonal de Jesús de Machaqa (CACJMA), el concepto de marka aún se reproduce a partir de elementos religiosos y simbólicos, que respaldan enormemente el criterio del poder de la marka; pero sólo a partir desde la óptica aymara.

La traslación parcial del otro Poder/Pueblo a comunidades como: Qurpa, Parina arriba, Qalla baja, Santo Domingo, es la preocupación del presente por parte de los comunarios de Jesús de Machaqa.

El poder se ve aún a la usanza colonial, pues si bien han expulsado a los vecinos de otrora. Otros actores externos ligados al comercio, a las sectas religiosas, a los partidos políticos y a las instituciones de desarrollo (8) van hegemonizando los nuevos espacios del otro poder.

4.— EL ACTO RECORDATORIO COMO MEDIO DE DESTRAUMATIZACION Y BUSQUEDA DEL OTRO PODER

Desde 1989, por iniciativa de un grupo de autoridades comunales de Jesús de Machaqa, comenzaron a recordar a los mártires de la sublevación y masacre del 12 de marzo de 1921.

El primer año fue un acto que sólo contó con la asistencia de algunos dirigentes de la jurisdicción; pero en los últimos dos años, se fue masificando, donde la presencia de la casi totalidad de las comunidades, le va dando un carácter de movilización regional y de profundo contenido ideológico- político.

El Acto recordatorio, cada vez se convierte en un remedio psicosocial para la frustración machaqueña en torno al poder. Es un espacio donde se reencuentran consigo mismo, con su historia, con la lucha de sus líderes y fundamentalmente en la necesidad de conquistar el otro poder.

El orgullo de ser machaqueño de sepa, se torna inquebrantable ante la falsa idea de que los "machaqueños son come curas". El poder total, como ambición y tema de discusión reluce claramente a partir de los propios protagonistas.

Pese a estas manifestaciones latentes, aún existen muchos vacios y silencios sobre el tema. Una mayor aproximación al problema ayudará, que los machaqueños discutan y avancen en la concresión real del Autogobierno local.

NOTAS

(1) Datos recogidos por X. Albó, sostienen que Demetrio Encinas, cura de Jesús de Machaqa, no fue victimado en la sublevación del 12 de Marzo. En el libro de Bautismos, Encinas sostenía: "Con motivo de la hecatombe del 12 de marzo de 1921 cierro este libro de bautismos y entrego a la Autoridad Diocesana". Un año después (12/III/22), se hace cargo un nuevo Párroco llamado Casimiro Crespo. La que nos muestra que el cura Encinas aún ejerció sus funciones un año más, después de la sublevación (Fichero de Xavier Albó).

(2) R. Choque menciona las siguientes zonas de influencia comunal en la sublevación de 1921:

LA PAZ: Waqui, Desaguadero, Tiwanaku, Taraqu, Wat'a, Kupakawana, Tikina, Jachakachi, Karawuku, Jaq'ulaymi, Surat'a, Timusi, Pukarani, Laja, Peñas, Muqumuqu, Isquma, Puerto Acosta, Chuma, Caquiaviri, Qalaqutu, Achuqalla, Qujani, Lambate, Urupana, Taca, Pariwaya, Sapajaqi, Q'araqhatu, Luriway, Qimi, Yaco, Kawari, Sikasika, Inkisiwi, Qalakachi.

COCHABAMBA: Qhillaqullu, Tiraqi, Tapakari.

POTOSI: Qulquichaka (Choque, Roberto: 1986; 103).

(3) Ver: Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República. Y otros trabajos publicados por el THOA.

(4) Hay que recordar que en la segunda época del republicanismo (1925-30). Hernando Siles postuló a un aymara llamado Manuel Chachawayna, como candidato a diputado por las provincias de Camacho y Muñecas del Departamento de La Paz en 1927. Lo cual nos muestra un nivel de relación, entre los dos gobiernos republicanos y las comunidades del altiplano (Ticona: 1990).

(5) En una reciente monografía publicada por los comunarios de Ch'ama, sostienen que varios líderes de dicho ayllu fueron partícipes de la sublevación de 1921.

(6) Datos obtenidos en conversación con el Secretario General de la Subcentral de Qalla arriba, Dn. Calixto Calle.

(7) Estas autoridades, realmente machaqueñas, estaban conformadas por los siguientes postulantes:

Cura: Gregorio Guanca.
Corregidor: Hipólito Forra de Qalla Abajo.
Alcalde Parroquial 1º.: Blas Ajacopa de Sullkatiti.
Alcalde Parroquial 2º.: Prudencio Asistiri de Jilatiti.
Alcalde Parroquial 3º.: Cayetano (o Andrés) Mamani de Ch'ama Arriba.
Agente Municipal: Mariano Ramírez de Janq'ujaqi (Choque: 1986; 33).

(8) El caso de las Instituciones merece ser analizada con la máxima objetividad, Pues en el caso de CIPCA, pese a que sus acciones están orientadas al fortalecimiento de estos grandes sueños machaqueños. Pero en la realidad, la exagerada pretensión de co-participar en instancias de decisión política comunal, ha generado un celo de poder. Con las consiguientes formas de rechazo por parte de las diferentes instancias de la sociedad machaqueña. No es exagerado señalar que la lucha por el poder político comunal en Jesús de Machaqa es un elemento articulador y dinamizador de las comunidades, como ninguna otra región aymara. Pero a la vez, es un elemento disociador y de conflicto. Hay que recordar que Jesús de Machaqa tuvo gran cantidad de problemas intracomunales, que en gran medida fue alimentada por esta búsqueda de hegemonía supracomunal.

El respeto a esta lógica política, sin perder de vista el rol de la Institución, con relación a la comunidad, está el éxito real.

BIBLIOGRAFIA

ALBO, Xavier: Fichero inédito. 1970-1986. Qurpa, Jesús de Machaqa.

CHOQUE C., Roberto: La Masacre de Jesús de Machaca. Edit. Chitakolla. La Paz, 1986.

CALLISAYA C., Martín: Comunidad o Ayllu Ch'ama, nuestra fuerza invencible. La Paz, 1990, mimeografiado.

CALLE, Calixto: Entrevista personal. 18/XI/90, Qurpa, Jesús de Machaqa.

CALLE, Toribio, et al: Historia Oral de los aymaras de Qhunqhu San Salvador de Jesús de Machaqa. Testimonios (Versión Aymara/Castellano). Serie Documentos internos. CIPCA, La Paz, 1990.

TICONA ALEJO, Esteban: Manuel Chachawayna, el primer candidato aymara a diputado. Ponencia presentada al Encuentro de Etnología. MUSEF, La Paz, 1990.

Armando Chirveches, pintor

JOSE DE MESA

"El violín de Ingres", ha tipificado, en la historia de las artes y la literatura, la actividad secundaria, o el "Hobby", que hoy llamaríamos, de los grandes artistas o literatos. En efecto el gran pintor del neoclásico, en sus momentos de descanso, y a veces ante sus amigos, ejecutaba selectos trozos de la literatura violinística, con verdadero acierto. A través de otras manifestaciones artísticas o literarias, otros cultivadores de las musas, han tenido actividad secundaria más o menos importante; recordemos el arte culinario de Rossini, las "pajaritas de papel" de Unamuno, entre otros.

En esta oportunidad queremos referirnos a uno de los escritores de nuestro país, Armando Chirveches, quién es uno de los mejores novelistas bolivianos cuya afición fuerón el dibujo y la pintura, actividad si bien conocida, por sus biógrafos o quienes lo han estudiado, no adecuadamente analizada, ni valorada desde el punto de vista artístico.

Armando Chirveches nació en La Paz en 1881, hijo de Don Gregorio Chirveches y Doña Julieta Pérez. Estudió su primaria en el Colegio San Calixto y en aquella época contrajo una otitis que le produciría en su edad adulta una sordera cada vez más acentuada que en sus años postreros se hizo aguda y fue causa de un carácter sombrio y misántropo. Sus estudios superiores los hizo en la Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca, obteniendo el título de Licenciado en Derecho. Para 1902, ya fuera de la Universidad, había publicado un libro de versos *Lilí*, que fue su primer ensayo en el campo de la literatura. Como muchos jóvenes, de aquel entonces, se sintió entusiasmado por la rutilante carrera del Partido Liberal, que gobernaba Bolivia a partir de 1900 y entró en sus filas, que no abandonaría hasta su salida del país, luego de 1920. Se inició en la carrera diplomática en 1990, ocupando el cargo de Jefe de Protocolo en 1909 y luego el de Oficial Mayor,

sitio de primera importancia que acreditaba su buen desempeño y calidad como funcionario inteligente y de capacidad. Como fruto de su experiencia y sus estudios de Derecho publicó en 1911 unas "Nociones de Derecho Internacional Privado", con destino a las Facultades de Derecho del país, que, según él, carecían de cátedras de esa disciplina. Este libro contenía puntos de vista universales, en especial, hispanoamericanos y bolivianos.

En 1914 fue enviado por el Gobierno boliviano a Río de Janeiro como Encargado de Negocios. Dos años después, llegó a ser designado Secretario Asistente de Relaciones Exteriores. En 1918, desempeñó la Secretaría de la Legación en París, con D. Ismael Montes.

En 1920 al ascenso del Partido Republicano al poder, como muchos otros liberales, cayó en desgracia, cosa frecuente en nuestro país en los cambios políticos y tuvo que emigrar, luego de pasar por el consabido viacrucis del anatema ideológico y el ataque personal. Gravemente enfermo de uremia, fue llevado de urgencia a Antofagasta, desde donde pasó a Mejillones. Allí permaneció un tiempo, dedicado a escribir y debido a problemas de incomprensión con sus propios compatriotas y también con el gobierno chileno, hubo de emigrar a Francia, estableciéndose en París. Allí su carácter, debido a sus males físicos y a su misantropía, se agrió, encerrándose en una casa de pensión, donde el 28 de octubre de 1926 la crisis depresiva se agudizó, suicidándose con dos tiros de revolver disparados al corazón. Tenía entonces cuarenta y cinco años de edad.

La obra literaria de Chirveches, sobradamente conocida, comprende poemas y novelas. Entre los primeros figuran Lilí (1901), Noche Estiva, (1904), Cantos de Primavera (1912)) y Añoranzas (1918), que han sido calificados por los especialistas de románticos, modernistas y decadentistas. Las novelas son: Celeste (1905), La Candidatura de Rojas (1908), Casa Solariega (1916), La Virgen del Lago (1920), Flor de Trópico (1926), A la Vera del Mar (1926). Sin duda Chirveches es mejor novelista que poeta y tanto Casa Solariega como la Candidatura de Rojas, se disputan uno de los sitios de privilegio en la novelística nacional del presente siglo. Especialmente la Candidatura de Rojas, novela que describe el ambiente rural y político en provincias tiene un fuerte sabor realista, a veces naturalista, que la entronca claramente con la novelística española finisecular del XIX. "La Candidatura", tiene mucho en común con otra recia novela española: "Peñas arriba" de José María de Pereda, de quién Chirveches fue apasionado lector, como lo declara en un trozo de la misma obra. Junto a Palacio Valdés, Pereda fue más admirado autor. Descripciones enteras de la obra de Chirveches, en cuanto a la naturaleza y los personajes, salen de "Peñas

Arriba". La misma trama del hombre de ciudad que visita al tío del campo y acaba enamorándose de la prima, tiene relativo paralelo en Chirveches con su amor por la prima Inés. Las similitudes son tantas que es difícil sustraerse a la proveniencia del modelo español. Pese a ésto, la novela boliviana nada pierde de su fuerza enraizada en la tierra, de su trama interesante y del donoso lenguje del joven escritor, quien por entonces, hacía sus primeras armas en el difícil género.

Comunmente se ha considerado como de mayor calidad "Casa Solariega", que si bien, tiene mayor corrección en el lenguaje y mejor manejo del género, no cala tan hondo como "La Candidatura", en los problemas que plantea. No haremos un análisis de las restantes novelas de Chirveches, ya que no es esa la finalidad de estas líneas.

Nos interesa resaltar acá, la figura del pintor y dibujante, que fue el destacado literato boliviano. Ya alguno de sus biógrafos, resaltan esta faceta del novelista. Así Soria dice, refiriéndose al protagonista de "A la Vera del Mar": Oviedo era al igual que su creador, "en sus ratos perdidos artista pintor". Esta observación, recogida al paso, encierra todo un mundo desconocido de la vida del ilustre hombre de letras que hasta ahora no se ha tomado muy en cuenta y que tiene implicaciones interesantes.

Partiremos de la última etapa de su pintura. Alcides Arguedas, cuando realiza el inventario de los bienes de Chirveches, luego de su muerte en París conjuntamente con el Cónsul Don Ramón Pando en noviembre de 1926, señala: "En la pared había varios cuadros pintados por él paisajes, desnudos, retratos, pero su factura era de ingenuidad infantil y de colorido caprichoso".

No dudamos de la veracidad de Arguedas, pero si podemos diferir de su juicio estético, ya que no conocemos nada pintado por Chirveches, tan solo un dibujo, que ciertamente no merece el calificativo aplicado por el autor de "Raza de Bronce". De lo explicitado por Arguedas podemos, sí inferir, que Chirveches practicaba en pintura por lo menos tres géneros: paisajes, desnudo y retrato. Quizás en alguna colección o en poder de sus herederos, aún se conserven algunos cuadros del pintor. Los juicios que Chirveches emite a través de "La Virgen del Lago" y de otras novelas sobre la pintura son suficientes para conocer sus ideales estéticos sobre el arte y en concreto sobre la pintura. Podemos afirmar, que tuvo sensibilidad suficiente para apreciar el arte virreinal, como se puede deducir de sus magníficas y ajustadas descripciones del Santuario de Copacabana, tanto en su interior como en el amplio atrio y las posas. No menos interesantes y denotando conocimiento del tema, son los juicios sobre los cuadros que adorna-

ban la nave (hoy guardados en el convento) y el presbiterio. Da cuenta, del gusto de Chirveches por la pintura virreinal, el elogio que hace de los cuadros de: "La Vida de la Virgen", que se hallaban en la nave en su época (1920), y que hoy sabemos fueron pintados por un insigne maestro, Fray Francisco Cano, fraile agustino, cuyo arte oscila entre el manierismo y el naciente barroco. Obras como "Los desposorios", que cita Chirveches, se pueden considerar entre las mejores pintadas en el altiplano paceño durante el último tercio del siglo XVII.

Otro tanto, se puede afirmar en cuanto al resto del tesoro artístico de Copacabana, sobre el cual, Chirveches, emite juicios muy ponderados para la época en que le tocó vivir. Son raros los bolivianos del período liberal que no fueron ofuscados por el afrancesamiento, olvidando, los valores de la tradición virreinal a los que tan poca importancia se dio en fecha anterior a 1930.

Si de "La Virgen del Lago", pasamos a otra de sus novelas "Casa Solariega" se ve también el buen gusto del escritor, tanto en la descripción de la Casa de los Silva, donde se desarrolla gran parte de la acción de la novela. Chirveches presiente, cuando aún no se habían delineado los límites estilísticos e influencias que pesaba sobre el arte virreinal, sus valores intrínsecos, que encomia con acierto y sobriedad. Entronca con conocimiento el retrato del primer Silva que vino a América con los cuadros del Greco; "luciendo barbilla semejante a la que llevan los caballeros del célebre cuadro. El entierro del Conde de Orgaz". Similares valores encuentra en cuadros posteriores que adornaban la casa y que pertenecen ya al siglo XVIII: los del Oidor y el Obispo que pertenecieron a la ilustre familia, cuya ficción creó el ilustre escritor. Esto demuestra que conoció los retratos de la serie episcopal de la Catedral de Sucre y los de Presidentes y Oidores de la Audiencia.

Más adelante en la misma novela se muestra decidido partidario de la conservación del Patrimonio Histórico-Artístico de nuestro país, cuando critica severamente las innovaciones hechas por la dueña de la "Casa Solariega", Doña Dorotea, para alojar en ella al Nuncio de su Santidad: "...y los santos estrenaron ropa con muchos brillos lentejuelas y dorados, *menos valiosa* que aquella bordada de oro, ennegrecido por el tiempo, que vistieron anteriormente". Pocos intelectuales de la época, clamaron en Bolivia, a favor de la conservación del tesoro artístico del pasado, y éste solo rasgo, bastaría para alabar el sentido histórico-estético de Chirveches como crítico, que sin ser especialista en historia de arte, presentía los valores del pasado.

Si de los conceptos, pasamos a la práctica del arte, debemos indicar que Chirveches fue un artista contemporáneo de su tiempo. Volviendo a su novela "A la Vera del Mar", vemos en ella que el protagonista Félix Fernández de Oviedo, ingeniero boliviano, trasunto autobiográfico del escritor "que por dificultades políticas se hallaba a la sazón" desterrado de su país "...era pintor, dibujante y fotógrafo... dadas sus aficiones artísticas..."; más adelante reitera esta ocupación lateral a su carrera; "Félix Fernández de Oviedo ingeniero de ferrocarriles y en sus ratos perdidos artista pintor". El protagonista de "A la vera del Mar", practica los géneros de paisaje, marina y retrato. Afirma al referirse a Estados Unidos: "He tenido más de un modelo, cuando era estudiante de ingeniería. Mi tiempo libre lo ocupaban en San Luis de Misuri las regatas y el "Atelier". Más éste que aquellas". Chirveches dominaba las técnicas de la pintura al óleo, como se puede ver por la descripción del empleo de la espátula. Así dice: "La espátula es una especie de cuchillo flexible que los pintores utilizamos para mezclar los colores y que sirve también para formar el fondo de ciertos cuadros. La frecuencia de su manejo depende de la escuela a que pertenezca el artista. Hay algunos que trabajan sus cuadros a fuerza de espátula, prescindiendo por entero del pincel. Así los lienzos resultan untados, pues falta un término para expresar ese género artístico, que es una de las novedades de la pintura moderna. "Acá debemos hacer un análisis de la última frase de Chirveches que escribía o componía su obra hacia 1924-25. El empleo de la espátula como técnica para pintar es antiguo en la historia del arte; podemos afirmar que ya Rembranby la usó en muchas de sus obras, como también los maestros italianos del siglo XVIII, entre ellos Magnasco; luego la utilizaron los románticos como Delacroix, pero quienes, la pusieron de moda definitivamente, fueron los Impresionistas, que a partir de Manet y Monet emplearon la espátula, como uno de los instrumentos más importantes de su técnica. Esta manera de pintar se empleó con frecuencia a comienzos de siglo, por los pintores españoles: Sorolla, Zuloaga, Solana y otros.

Veamos como trabajaba Chirveches en el género de paisaje: "—Pinto paisajes—... En mis horas libres disipo a veces mi Spleen manchando de colores un lienzo. "Refiriéndose a Mejillones donde se desarrolla la novela indica: "He pintado tres o cuatro aspectos de esta rada, que los ofrece sorprendentes de color y de luz. Me faltan por desgracia espátulas, para imitar corte abrupto de los cerros que forman parte del paisaje".

A través de un trozo de "A la vera del mar", se puede ver, el proceso técnico de su arte pictórico "para hacer un lienzo" que sería por cierto una deliciosa marina. "Tomó una tela preparada, dibujó en ella las líneas generales del panorama y en seguida comenzó a pintar

el fondo, el último plano... "El empleo de telas preparadas para la pintura al óleo fue frecuente a principio de siglo, en los pintores del mundo y entre ellos de los hispanoamericanos que se proveían de telas "Le Franc", que en La Paz se podían encontrar en varios establecimientos comerciales, en ese período.

Empleaba para el dibujo, como muchos maestros, el carbón: "Comenzó a dibujar con carbón el "De Ros" (un barco) y el paisaje que lo rodeaba ...El diseño estuvo concluído después de media hora de trabajo. Cogió entonces su caja de pinturas al óleo, un haz de pinceles y una paleta y, después de distribuir los colores sobre ésta en una gama que comenzaba por el amarillo claro para concluir en el azul de Prusia, empezó el cuadro...".

En sus procedimientos de trabajo, para el mar empleaba "un pincel plano y grueso... golpes de espátula (para) el último plano con tierra verde natural, ocre, pardo y verde esmeralda, colores que imitaban aproximadamente el de las cuchillas y quiebras del terreno..." con un pincel más pequeño el casco (del barco) ensayando algunas mezclas de colores hasta dar con el que convenía al del roble blanco... pintó las sombras con siena quemada, lo mismo que los mástiles y el bauprés y, bajo éste, con blanco de plata y negro de marfil, el cuerpo serpentino de la diosa ...faltaban aún algunos toques, de esos que revelan la destreza del artista, que en un trazo, en un rasgo en una sombra, en una mancha dan carácter y vida a una tela". El correcto empleo de la brocha "cola de bacalao" para los fondos o amplias superficies y el conocimiento pleno de los colores y su aplicación para cada caso, nos hacen ver en Chirveches, al pintor con experiencia y dominio del oficio.

En el género del retrato que según Arguedas practicaba, Chirveches tenía sus técnicas especiales; respecto a la pose tratándose de la joven Jenny, la protagonista de "A la vera del mar" propone el pintor: "De pie con la raqueta de Lawn tennis en una mano; reclinada en un sillón de tijera con un libro en la falda; apoyada en el balustre de la borda de un anteojo marino; tendida sobre cubierta recibiendo un baño de sol... Vestida de blanco en el primer caso; de kimono en el tercero; de maillot en el cuarto... vestida de pique blanco, reclinada en el Butterfly, fumando un cigarrillo, a la sombra de la vela... "para la realización del retrato, cuya pintura duró varios días Chirveches describe: "preparó luego sus pinturas, sus paletas y sus pinceles, se puso un ligero guardapolvo para evitar que le mancharan la ropa los colores, señaló a la joven un asiento frente al retrato ...y reanudó su labor interrumpida varios días... creyó haber copiado con originalidad el blanco sonrosado de esa admirable tez de su modelo, el rojo

claro jaspeado, un poco desigual de su corta melena de chiquillo genial y el verde misterioso de sus ojos de náyade que seguían en el retrato, con curiosidad simbólica, el garabato de humo... media hora después pintaba Oviedo con caracteres rojos su apellido al costado inferior derecho del cuadro...".

Analizando el estilo y las preferencias de Chirveches, con respecto al retrato a través de su novela, se puede ver que se hallaba fuertemente influído por el arte de la "Belle Epoque". El ejemplar descrito por el literato boliviano recuerda las obras de los alemanes Kaulbach, Gutschmidt, Kossuth, del húngaro Laszlo, y un tanto menos a los españoles, Zuloaga, Zubierre y Villegas. De los ingleses Openheimer, Stevens y Heller. Los retratistas mencionados eran los artistas oficiales de las sociedades respectivas, muy a espaldas del movimiento de los "ismos" del período. Por esa época ya habían florecido y desaparecido el posexpresionismo, el fauvismo, el cubismo y el futurismo. Asumimos que pese a que Chirveches publicó su novela en 1926 fue compuesta e ideada en 1916-18.

En lo relativo a Bolivia debemos entroncar a Chirveches en el frondoso árbol de la pintura del primer tercio de este siglo. Fue el artísta-escritor estrictamente contemporáneo de Arturo Borda (1883-1951), Elisa Rocha de Ballivián (188? - 1966), José García Mesa (1849-1911), Angel Dávalos (1871-1953). Cecilio Guzmán de Rojas (1900-1950) Chirveches dos años menor que Borda, no pudo alcanzar en su arte de afición al gigante y proteiforme pintor paceño, menos seguir el academismo sobrio y formal de la señora Rocha, fundadora de la Escuela de Bellas Artes (1906) ni el historicismo romanticista de García Mesa, menos el preciocismo clásico de Dávalos. Es curioso que Chirveches que en sus obras literarias se halla tan inmerso y ligado al nacionalismo y las costumbres de la tierra, como lo manifiesta en La Candidatura de Rojas y en "Casa Solariega", sea en su pintura un internacionalista y pegado a la tendencia débil de la pintura europea, que desembocó en callejón sin salida ante el poderoso ímpetu de personalidades como las de Picasso, Matisse, y los Fauves.

De toda la producción pictórica de Chirveches, que hoy podemos considerar desaparecida, citaremos un hermoso dibujo al carbón que se conserva en la Biblioteca de la Universidad Mayor de San Andrés que lleva al costado inferior derecho como lo hacía con sus cuadros la firma "Armando Chirveches". El dibujo sobre cartón de 45 x 31, representa la cabeza con manto de un hombre maduro. Pieza entroncada dentro de la tradición académica, debe pertenecer a su etapa juvenil, ya que incluso la firma corresponde al período anterior de "La candidatura de Rojas" o sea un trabajo de cuando el pintor contaba alrededor

de veinte años. El dibujo de buena factura reproduce modelos clásicos de la enseñanza académica de las "Ecole des Beaux Arts" francesas y las del resto del mundo que seguían esta tendencia. En el caso concreto de la cabeza que comentamos se supone un paso posterior a la copia de modelo de yeso tomados de la estatuaria clásica greco-romana. Por la correcta interpretación que hace el joven del modelo se puede reconocer a este como proveniente de una pintura de Pedro Pablo Rubens, repetida varias veces por el pintor amberés, en sus representaciones de Martirios de Santos por una parte y por otra en las versiones que él y su escuela hacen de escenas de la Infancia de Cristo como "La Presentación al Templo" y la "Circuncisión", la Profecía de Simeón, etc. Si hemos de juzgar el arte de Chirveches por esta muestra, deberemos afirmar que se trata de un artista con pleno dominio del carboncillo y del lápiz y que hace sus primeras armas en la copia de modelos de la pintura de los siglos XVI y XVII. La soltura que muestra en trozos como la barba y el plegado de paños del manto un virtuosismo, de quién domina la técnica del dibujo.

Ojalá que en el futuro aparezcan otras obras de Chirveches pintor, que nos permitan penetrar más hondo en el arte de este maestro que creemos hay que incluir en la lista de los pintores bolivianos del siglo XX.

ANEXO

NUESTRA EDUCACION EN EL ARTE

ARMANDO CHIRVECHES

Recuerdo una bella frase de Gonzales Prada: "No hay que olvidar que el carbono sólo por la forma es diamante". Nosotros quizá poseemos mucho diamante, pero en bruto. Nos faltan lapidadores para tallar las facetas que dieron nacimiento a la gema, nos faltan artistas que transformen el cabujón en piedra preciosa.

No podía ser de otro modo. Nuestro arte es tan joven y la historia nacional ha sido tan borrascosa, que el poeta apenas ha podido cantar sin que su voz fuera ahogada por el rumor de las revoluciones, ni el músico componer, ni el escultor modelar una efigie serena, ni el artista pictórico fijar en el lienzo imágenes bellas.

Somos unos mendigos en arte, sobre todo la escultura y la pintura son paupérrimas. Hay, cuando más, dos o tres compositores originales que crean a duras penas. Los demás son copistas, imitadores, meros aficionados, cuyo diletantismo jamás llega a transformarse en talento.

El gusto del público es por otra parte tan trivial, que no acierta a distinguir un artista verdadero de un farsante o de un imbécil. Tal resultado es lógico, puesto que en materia de pintura, nos faltan museos y galerías de cuadros que eduquen el gusto del público y le enseñen el encanto del color, la corrección de la perspectiva y la manera diversa, las tendencias divergentes de las escuelas y de los grandes maestros. ¿Qué sabemos nosotros de la pintura del Renacimiento o de la Prerafaelista? Al paso que en Europa, en Estados Unidos, en Centro América, en la Argentina misma, centenares de profesionales copian las obras clásicas y luego retratan la naturaleza, nosotros que carecemos de modelos no parecemos seducidos ni por el encanto de nuestro cielo y de nuestro variado paisaje. Tampoco poseemos galerías de estatuas ni escultores en la verdadera acepción de la palabra. No conozco sino uno: es Ramírez Villacorta que estudió su arte catorce años, en Barcelona. Apenas si sabemos fragmentos de música moderna porque desgraciadamente los municipios no quieren comprender que el paladar del pueblo se educa con buenas compañías de Opera, con piezas líricas de Wagner y de otros maestros.

No son gratuitas mis afirmaciones. Vamos a examinar la cuestión, comenzando por la pintura, de la que me ocupare exclusivamente en el número de hoy.

Tenemos artistas como Aniceto Valdez que hace buenos retratos y domina el colorido, como la señora Rocha y Nogales, que se han ensayado con éxito en la pintura del natural y también en el retrato. Conozco así mismo un joven amigo mío, de excelentes aptitudes en el paisaje: es Roberto Bustillos. Desgraciadamente estos son casos aislados. No existe escuela. La mayor parte de los temas que tratan son tomados de cuadros ajenos. No han dado nacimiento a un asunto nacional. Sus cuadros por otra parte no se venden sino por excepción. Los que pueden adquirirlos prefieren pagar una suma igual o mayor por un lienzo sin mérito y sin fima, encerrado en un gran marco de lujo y expedido en una tienda de muebles. Basta por otra parte que un extranjero cualquiera trate un asunto patriotero para que el lienzo se realice inmediatamente y lo compre el gobierno o el municipio.

Existe actualmente en uno de los salones del teatro una especie de galería en la que figuran retratos de presidentes de la República y del honorable Consejo Municipal de La Paz, un cuadro que debía ser retirado de allí por pudor. Se halla encerrado en un magnífico marco digno de servir de tal, a la obra de un gran artista. Representa a Murillo al pie de la horca. Aquel Murillo diríase embutido de lana y aserrín. Al lado suyo se encuentra el verdugo vestido de rojo y cuyas venas que semejan cordeles de cáñamo se anudan furiosamente en una musculatura monstruosa. Una compañía de soldados españoles que parecen de madera, presentan unos rifles Remington, (¡qué adelantados estaban los españoles!), y delante de ellos, Lanza el protomártir, montado en un burro pigmeo, razón por la que sin duda sus pies tocan el suelo, llega así montado como está en burro, a la altura del estómago de los soldados españoles que se hallan a pie. El suelo está empedrado. Todas las piedras son de un tamaño y allá arriba en un cielo azul de Prusia, flotan unas nubes que semejan lozas funerarias.

Me dicen que la Municipalidad pagó por ese lienzo dos mil bolivianos y que su autor es un individuo de nacionalidad chilena. Decididamente, los señores ediles, no entienden de pintura. Si juzgamos ahora una obra de relativo mérito artístico, como es el telón de boca del Teatro, encontraremos en él, defectos de perspectivas, de colorido y de dibujo. Los pliegues de los cortinajes que sirven de fondo, tienen poca soltura. No poseen la flexible caída de la tela, su color es chillón en los rojos y las sombras tienen demasiado negro, así que absorben mucha luz. La figura del centro: una graciosa mujer acosada por amores adolece de incorrecciones de dibujo. Su brazo superior se diría

descoyuntado, choca a la vista y el espectador se siente tentado de llamar un médico para que haga la reducción de ese brazo contrahecho.

Tales cosas tienen su causa en el hecho de que en Bolivia jamás se llama a propuestas para una obra, ni se promueven concursos, ni se organizan juris técnicos que puedan juzgarla y escoger la que reuna verdaderas condiciones artísticas.

No tenemos ni imaginación ni gusto. Así esas figuras simbólicas que se pintan representando la patria, parecen ángeles de altar indígena, con casco de latón y vestidos de tarlatán. Conozco dos lienzos patrióticos de García Mesa, en los que figuran dos mujeres, cuya indumentaria corresponde a la crítica que acabo de hacer.

Los cuadros de pura fantasía necesitan para su ejecución artística buena escuela, conocimiento profundo de la anatomía del desnudo y de la perspectiva y una imaginación poderosa. Para emprender una obra de este género es preciso, por tanto, medir muy bien sus fuerzas, pues de lo contrario el cuadro simbólico o de alegoría pictórica que se produzca será necesariamente desproporcionada y pobre. Nosotros por desgracia ignoramos la anatomía de las formas y las líneas del movimiento.

Debemos en consecuencia, renunciar al arte simbólico y concretarnos a la naturaleza ya que la tenemos magnífica y variada. ¿Qué modelos hallaremos, comparables a la soberbia cadena de los Andes? coronada de nieve inmarcesible que se torna sonrosada a la suave luz del alba y que se incendia en los crepúsculos como en un apoteosis de oro; que dibuja sus cimas blancas sobre el cielo de un azul claro y transparente y se refleja en las aguas cerúleas del Titicaca, formando como un juego de turquesas y de lirios. Tenemos valles quebrados y pintorescos que casi siempre ofrecen tema para un cuadro; una caída, un salto de agua, un río, un arroyo; una vegetación animada en que el verde oscila en toda la extensión de su gama y finalmente para el último plano, sucesiones de montañas casi azules por la distancia, que se esfuman en un cielo bellísimo.

Por un lado la meseta de la altiplanicie, la pampa triste con sus caserios reducidos, sus tropas de ganado que pacen en la inmensa superficie en que amarillea el pasto, como en una égloga pastoril, de otro, la vegetación lujuriosa de Yungas o los contrastes encantadores de la quebrada del Río Abajo, en que a lado del yermo formado lentamente por ese aluvión o mejor dicho alvusión, que llaman mazamorra, junto a las agujas y crestas de una tierra arenosa y estéril, sonrie un oasis de verdura en que alzan sauces esbeltos, álamos y ciruelos, rodeando una casita pintada de blanco.

Poseemos una gran maestra: la naturaleza. Es menester estudiarla. Después de pasar de lo simple a lo compuesto por cuestión de método. Es decir, luego de haber copiado modelos planos, inanimados, altos y bajos relieves, en seguida figuras inmóviles (una estatua, un busto) seres inmóviles con vida como una rosa o una margarita, busquemos en la naturaleza la ciencia del color, del movimiento y de la vida y en ella encontraremos no solamente al hombre sino a todos los seres. Entonces, recién, podremos crear, alcanzando quizá esa suprema destreza en virtud de la cual, como dice Taine, el artista corrige la naturaleza y le enseña la perfección a que podía haber llegado en belleza y armonía.

Esclavos, Peones y Mingas
Apuntes sobre la fuerza de trabajo en las haciendas yungueñas a principios de la República.

MARIA LUISA SOUX

El presente avance de investigación busca realizar un análisis sobre los sistemas de trabajo que se utilizaban en las haciendas de los Yungas de La Paz antes de la abolición de la esclavitud decretada durante el gobierno de Manuel Isidoro Belzu (1); sus resultados nos permitirán asimismo, dar ciertas pautas para acercarnos con nuevos elementos al estudio de un tema muy discutido en Bolivia: los modos de producción en la agricultura.

Si tomamos en cuenta los conceptos vertidos por Mintz y Wolf para caracterizar una hacienda, vemos que uno de los elementos fundamentales es la relación existente entre el propietario y una mano de obra que le está supeditada (2). Las características específicas de la relación entre el poseedor de los medios de producción y el de la fuerza de trabajo, nos va a dar la definición sobre el tipo de hacienda que se está analizando.

De este concepto surgen muchas preguntas que han enfrentado a investigadores bolivianos preocupados en el problema agrario, sus posibles respuestas han movido una serie de políticas en materia rural y quizá el fracaso de muchas de ellas hayan tenido su base en respuestas que no coincidían con la realidad. Preguntas como ¿Era feudal el

sistema de hacienda en Bolivia?, ¿se puede hablar de una acumulación originaria de capital en la agricultura del siglo XIX?, ¿existió en Bolivia un modo de producción esclavista?, etc., no tienen aún una respuesta concreta y quizá no la tengan nunca, ya que se ha tratado de analizar realidades propias con conceptos europeos.

Con una visión menos teórica, trataremos de abordar el problema específico yungueño dando las siguientes pautas: la inmensa mayoría de las haciendas bolivianas trabajaron hasta la Reforma Agraria con un sistema de prestación en trabajo; esto quiere decir que los yanaconas o peones trabajaban cierto número de días en las labores de hacienda a cambio del usufructo de un pequeño pedazo de tierra en el cual producían para su subsistencia. El sistema de arrendamiento era también el más común en los Yungas desde la época colonial. Algunos teóricos han definido este sistema como "feudal" (3) y este concepto ha sido básico para la dictación de la Ley de Reforma Agraria. A pesar de ello, el problema teórico continúa.

Sin embargo, en Yungas, debido a sus condiciones geográficas y sobretodo a la importancia de la producción de coca, la estructura productiva en las haciendas va a presentar variantes específicas de esa región. La situación de Yungas como zona de frontera y su clima insalubre ha hecho que en todas las épocas la población sea menor a las necesidades de producción de la región, esto ha movido a que desde la época colonial los hacendados buscaran otros sistemas de trabajo complementario y compraran esclavos para las faenas agrícolas. Debido al alto costo de los esclavos, no todos los hacendados tenían la capacidad económica de adquirirlos, por lo que el fenómeno de la esclavitud fue limitado inclusive en el espacio yungueño. En las haciendas que tenían esclavos, perviven aún hoy sus descendientes: Suapi, Mururata, Tocaña, Coripata, en Nor Yungas; Chicaloma, Chiquero (hoy Villa Remedios) en Sud Yungas.

Las especificidades técnicas de la producción de coca, determinaron también la implantación de un tercer sistema de trabajo, el asalariado, como es el de los mingas, que constituyeron una reserva laboral eventual pero absolutamente necesaria para las haciendas, que precisan de mayor fuerza de trabajo en las épocas de mita o cosecha. Este sistema fue utilizado por las haciendas casi sin excepción porque respondía a sus necesidades de contar con mano de obra en determinadas épocas del año; respondía también a la lógica andina de com-

plementar un circuito de subsistencia con productos de los valles. Así, los habitantes del altiplano bajaban a los Yungas en ciertos momentos del año para emplearse como mingas y recibir a cambio dinero con el cual compraban coca para revenderla en sus lugares de origen.

Parece quedar claro que el hecho de la presencia de esclavos y de mingas no implicaba necesariamente que se trate de haciendas esclavistas o capitalistas, sino más bien que, siguiendo lógicas económicas específicas, estos tres sistemas de trabajo (esclavos, peones y mingas) se combinaban para lograr una mayor productividad.

Un documento producido el año 1828 y que lleva el título siguiente: "Cuenta y Razón que doy yo Cayetano Guzmán como Administrador de esta Hacienda del Dorado Chico al señor don José Antonio Diez de Medina, así de la coca cosechada en esta Mita de Marzo de 1828, como de los Abíos recibidos y repartidos a los peones y Esclavos. Según presenta el presente plan de igual modo la plata recibida para mingas" (4), nos lleva a analizar la situación real en una hacienda.

Como el título nos dice, se trata de una hacienda que cuenta al mismo tiempo, para la misma mita, con los tres sistemas de trabajo descritos más arriba. Dorado Chico contó para la Mita de Marzo y según las cuentas con 19 peones (entre ellos dos mujeres), 8 esclavos y un número indeterminado de mingas. Sin embargo, hay que tener en cuenta que si bien las cuentas se llevan por personas, la realidad nos muestra que es toda la familia la que trabaja, lo que significa que Dorado Chico, contaba con una fuerza de trabajo permanente de 27 familias.

El cultivo de la coca emplea dos tipos de trabajo principales: "quichi", que consiste en la labor de recolección o pellizcado de la hoja y "masi" que consiste en la de deshierbe, limpieza y reparación de los cultivos. Mientras el trabajo de "quichi" es realizado generalmente por mujeres, el de "masi" es exclusivo de los hombres. Debido a esto, el pago por el trabajo de "quichi" era en 1828 de dos reales diarios mientras el de "masi" era de tres. Un último tipo de trabajo era el de los "turnos de yanapas", realizado ya sea para "quichi" o "masi" por los yanaperos o subarrendatarios y que recibía una paga de un real y medio por día.

El cuadro Nº 1 nos muestra la distribución del trabajo en la hacienda Dorado Chico de acuerdo al tipo de trabajador.

CUADRO Nº 1

DISTRIBUCION DEL TRABAJO POR MITA

TRABAJADOR	CANTIDAD	DIAS QUICHI	DIAS MASI	YANAPAS
Peones	19	355	68	–
Esclavos	8	238	147	–
Mingas	?	162	55	–
Yanaperos	?			104
TOTAL		755	270	104

Esto nos da un total de 1.129 días de trabajo por la mita de marzo de 1828.

Al no contarse con datos referentes al número de mingas y yanaperos, nos limitaremos a analizar los grupos de trabajadores permanentes en relación a la explotación de la mano de obra. Podemos determinar así que las familias de peones trabajaban un promedio de 22,26 días en la hacienda por cada mita, mientras los esclavos cumplían un promedio de 48,12 jornadas, lo que significa que los esclavos trabajan para la hacienda más del doble que los peones. Esta diferencia se hacía mucho mayor para el trabajo de masi, ya que los peones trabajan un promedio de 3,57 días para la hacienda mientras los esclavos realizan como promedio 18,37 días de masi por mita, lo que nos da una relación de casi seis veces más.

Cabe aclarar que mientras el trabajo de "quichi" se realiza en determinados días preestablecidos para la cosecha, el trabajo de "masi" es prácticamente permanente. Así, la combinación de las dos fuerzas de trabajo seguía perfectamente las estrategias productivas de los hacendados: contar con los peones para el momento en que se necesita mayor fuerza de trabajo y reservar a sus "piezas" o esclavos para el trabajo rutinario y permanente. De esta manera, los peones tenían días libres para el trabajo en sus propias parcelas, mientras la mano de obra esclava, que no contaba con el usufructo de sayañas quedaba permanentemente a disposición de la hacienda.

Alberto Crespo en su libro "Esclavos negros en Bolivia" nos da datos sobre el calendario de trabajo de los esclavos, diciendo que contaban con 79 días de descanso entre domingos y feriados (5), lo que nos da un total de 286 días laborales por año. Si calculamos un promedio de tres mitas anuales (Todos Santos, Marzo y San Juan), tenemos alrededor de 95 días laborales por mita. En base al documento ya citado vemos que el peón que acumuló más días de trabajo llegó a los 42, lo que significa que trabajó para la hacienda alrededor del 45 por ciento de su tiempo de trabajo posible. Por su lado, el esclavo que más días trabajó llegó a 74 jornadas, es decir el 78 por ciento de su capacidad de trabajo.

Un hecho que llama la atención en el documento es comprobar que ni los peones ni los esclavos cumplen todos el mismo número de días de trabajo. Así, entre los primeros, las jornadas cumplidas van desde 42 (Diego Mamani) hasta alguno que no cumplió un sólo día (Paulino Alvarez). Asimismo, la diferencia es también notoria entre los tipos de trabajo; mientras algunos cumplen labores de "quichi" y "masi", otros lo hacen sólo de "quichi", entre los que se encuentran la totalidad de las mujeres. En general, únicamente 9 de los 19 peones cumplieron el trabajo de "masi".

En cuanto a los esclavos, seis de los ocho cumplieron ambas labores, pero los días de trabajo no fueron tampoco regulares para todos. El número de sus jornadas fueron desde 74 días (Manuel Medina) hasta 30 (Protacio Medina).

Contrariamente a lo que se creía, el documento nos muestra que todos los trabajadores de Dorado Chico recibían un salario (al menos en la contabilidad) por su trabajo. Hemos dicho ya que el trabajo de "quichi" recibía una paga de dos reales diarios y el de "masi", de tres reales. El pago era el mismo para los esclavos, peones y mingas, con la diferencia que el único que realmente se pagaba era el de los mingas. El resto de la paga era descontada mediante los "avíos", que consistían en el reparto (aparentemente obligatorio) de cierta cantidad de alimentos. En el caso específico de Dorado Chico se repartía por lo general en cada mita tres chalonas y dos arrobas de chuño a cada peón y diez chalonas, tres arrobas de chuño y tres de maíz a cada esclavo. La diferencia en el reparto se explica por el hecho que los peones producían en sus parcelas para su subsistencia.

Lógicamente, los precios de los avíos eran inflados aprovechando no sólo la obligación del reparto sino también el monopolio del comercio en la hacienda, lo que daba una ganancia adicional para el hacendado. Otro documento del mismo fondo (6) nos dice que el precio real de una chalona, tomando en cuenta inclusive el gasto de transporte hasta la hacienda, era de cinco reales, mientras que la misma chalona era evaluada en el reparto en diez reales, esto daba para el hacendado una ganancia del 100 por ciento. No tenemos datos para comparar los otros productos de avíos, pero posiblemente ocurría lo mismo.

El reparto de avíos daba generalmente una pérdida para el trabajador que quedaba debiendo a la hacienda. El documento contable nos da la siguiente relación:

CUADRO Nº 2

RESUMEN DE CUENTAS DE PEONES Y ESCLAVOS

PEONES	PAGOS	AVIOS	ALCANCES	DEBITOS
Bentura Lipa	4.6r.	7.4r.		2.6r.
Julián Mamancusi	8.3r.	6.2r.	2.1r.	
Diego Mamani	11.1r.	6.2r.	4.7r.	
Manuel Condori	4.2r.	6.2r.		2.
Leandro Quispe	8.9r.	6.2r.	2.3r.	
Paulino Albarez	–	3.6r.		3.6r.
Lorenzo Ponce	6.	6.2r.		2r.
Andrés Ruda	7.6r.	6.2r.	1.4r.	
Juan Suazo	5.6r.	6.2r.		4r.
Manuel Alanoca	3.6r.	6.2r.		2.4r.
Mateo Choque	5.4r.	6.2r.		6r.
Carlos Chanvi	8.6r.	6.2r.	2.4r.	
Mateo Carrasco	4.	6.2r.		2.2r.
Romaldo Limachi	6.4r.	6.2r.	2r.	
Simona Limachi	5.4r.	6.2r.		6r.
Sebastián Miranda	6.	6.2r.		2r.
Sebastián Contreras	7.6r.	6.2r.	1.4r.	
Feliciana Rocha	5.	6.2r.		1.2r.
Mariano Cruz	4.7r.	6.2r.		1.3r.
ESCLAVOS				
Manuel Medina	23.1r.	20.	3.1r.	
Santos	17.1r.	20		2.7r.
Mariano	12.1r.	20		7.7r.
Francisco	14.9r.	20.		5.3r.
Acencio	10.2r.	20.		9.6r.
Ramón	15.1r.	20.		4.7r.
Mariano	14.6r.	20.		5.2r.
Protacio	7.4r.	20.		12.4r.

Nota: Los precios están en pesos de 8 reales.

Como se puede ver, mientras 7 peones tienen algo de dinero a su favor, el resto sale debiendo a la hacienda, este fue uno de los sistemas más comunes de controlar la mano de obra de los peones. En el caso de los esclavos, la situación es distinta. Uno sólo de ellos llegó a tener dinero a su favor, mientras que el resto quedó debiendo a la

hacienda. El documento no nos da pautas para poder determinar cómo podía el esclavo cancelar sus deudas si en realidad se trataba de una "pieza" de servicio y no de un hombre libre. Posiblemente la deuda quedaba pendiente en las cuentas aunque en la realidad, debido a los precios inflados, el hacendado había ya cobrado su deuda de antemano. Sólo así se explica el hecho de que se siguiera manteniendo la esclavitud, aunque aparentemente fuera más rentable para el hacendado el trabajar exclusivamente con peones.

Los gastos totales en mano de obra de Dorado Chico en esa mita fueron los siguientes:

CUADRO Nº 3

GASTOS EN MANO DE OBRA

TIPO DE TRABAJO	Nº DE DIAS	PAGOS
"quichi"	755	188.6r.
"masi"	270	101.2r.
"yanapas"	104	19.4r.
TOTAL		209.4r.

De esta cantidad sólo se gastaron de forma monetaria 61.1r. que se pagaron efectivamente a los mingas.

Es muy difícil hacer una contabilidad real de la hacienda, ya que muchos de los cálculos no son monetarios. Se anotan, por ejemplo, varios rubros únicamente como especie como ser las chalonas, chuño y maíz, sin tenerse en cuenta lo que éstos costaron, asimismo, se anotaron los cestos producidos y no lo que se ganó con la venta de la coca, finalmente, tampoco se cuentan con datos sobre el valor inicial de la propiedad ni sobre el precio de los esclavos, es por esto que cualquier intento por llegar a conocer con precisión la ganancia real de los hacendados sería infructuoso.

Para realizar algunos cálculos preliminares diremos que en esos años un esclavo podía costar de 350 a 400 pesos (7), lo que nos daría una inversión en Dorado Chico de 3.000 a 3.200 pesos. Cada esclavo tenía una vida útil de 20 años aproximadamente. En cuanto a las ganancias se ha podido establecer que el precio aproximado de la coca en esos años era de 10 pesos por cesto (8).

La producción de Dorado Chico en la mita de marzo de 1828 fue de 226 cestos, de los cuales se enviaron a La Paz 212 (descontándose

la primicia, el diezmo y lo gastado en jallpayas). Esto nos daría una ganancia de 2.120 pesos por mita, es decir, unos 6.000 pesos anuales.

Por lo que se puede ver, la producción de coca, a pesar de todos los gastos que se hacían, era un buen negocio, más aún si se aprovechaban las relaciones precapitalistas, peones y esclavos, que permitían reducir sus costos monetarios. Para poder determinar con más exactitud los gastos y ganancias, será necesario ubicar otras fuentes contables que nos den nuevos datos económicos.

NOTAS

(1) CRESPO, Alberto: *Esclavos negros en Bolivia;* Un decreto de 19 de diciembre de 1826 que decretaba la libertad fue revocada en fecha 28 de febrero de 1830 (p. 185). La Constitución jurada el 26 de octubre de 1851 durante el gobierno de Belzu puso fin definitivamente a la esclavitud en Bolivia. (p. 203).

(2) Eric Wolf y Sidney Mintz, en el clásico libro sobre las haciendas latinoamericanas compilado por Magnus Morner nos dan el siguiente concepto de hacienda: "Hacienda será una propiedad agrícola operada por un terrateniente que dirige una fuerza de trabajo que le está supeditada organizada para aprovisionar un mercado de pequeña escala por medio de un capital pequeño, y donde los factores de la producción se emplean no sólo para la acumulación de capital sino también para sustentar las aspiraciones del status del propietario". (cit. por María Luisa Soux en Producción y circuitos Mercantiles de la coca yungueña, Tesis de Licenciatura).

(3) Decreto Ley de Reforma Agraria firmado en 2 de agosto de 1953, en su segundo considerando declara "Que los poseedores feudales de la tierra..."

(4) Archivo Muñoz Reyes, documentos de José Antonio Diez de Medina. Cuentas sobre la mita de marzo de 1828 de la hacienda Dorado Chico presentado por Cayetano Guzmán. fs. 2. 1828.

(5) CRESPO, Alberto; op. cit. p. 144.

(6) Archivo Muñoz Reyes, doc. de Diez de Medina. 1826. (sin catalogar).

(7) AMR. Doc. Diez de Medina. 1825. Juicio entre Pablo Cambiaso, apoderado de don Gregorio Arestayán y José Antonio Diez de Medina por un negro llamado Ramón. f.4.

(8) AMR. Doc. Diez de Medina. "razón de lo que tiene recibido Doña Juana de la Sota perteneciente a su hijo menor Don Clemente Diez de Medina". f. 1.

Períodos de la guerra del Chaco

JUAN LECHIN SUAREZ

1.— La historia de la Guerra del Chaco

En los 163 años de vida republicana que tenemos de existencia, no ha habido una intervención más completa, más organizada ni más grande del pueblo que la de la guerra del Chaco. Ningún otro episodio social, político o bélico anterior o posterior lo iguala en este sentido. En efecto, ni las guerras de la Independencia, ni las campañas de la Confederación ni la guerra del Pacífico, tuvieron semejante absorción de recursos humanos y materiales para sostenerlas.

El origen de este fenómeno radica en que por primera vez el país se empeñó en una contienda internacional con la aplicación de la Ley del Servicio Militar Obligatorio que había sido previsoramente promulgada a principios de este siglo y que llevó al frente de combate a un buen caudal de hombres comprendidos en 22 años de preparación de reservas y 4 de conscripción y, además, comprometió, como nunca había sucedido antes, a todas las instituciones, regiones y sectores exigiéndoles su concurso al máximo de sus capacidades.

El Ejército del Chaco, es decir, la suma de los contingentes movilizados fue de 176.923 hombres y afectó a los elementos comprendidos en la proporción que correspondía al estamento social de origen y, consecuentemente, en razón considerable a la clase campesina, hecho así mismo inusitado en nuestro pasado.

Por eso su historia no puede ser, como parecería en la actualidad, de importancia secundaria, cual si se tratara de un evento cuyas consecuencias pudieran relegarse a voluntad. Pues, sucede todo lo contrario. Su importancia es modeladora, ilumina intensamente nuestro camino. Y es así pese al sacrificio inconmensurable que su realización exigió, a la sangre vertida y aún a que la hubiéramos per-

dido, puesto que, en otra dimensión, expresa también la voluntad decidida de nuestro pueblo por mantener su soberanía, su independencia y el lugar que le corresponde en la comunidad internacional.

La guerra del Chaco, aún no está historiada. No está sistemáticamente historiada. Salvando algunos esfuerzos individuales muy meritorios y respetables, lo que existe son crónicas episódicas, resúmenes anecdóticos, relatos personales. Como lo más conocido y leído se tienen numerosos alegatos de buena conducta escritos por algunos generales bolivianos y paraguayos que actuaron cumpliendo misiones de gran responsabilidad.

Como consecuencia, nuestras escuelas, nuestras universidades no enseñan su historia, nuestros historiadores todavía no la han escrito, por lo cual sucede que su importante aporte a la conformación del destino nacional no está todavía incorporado a nuestra cultura. Y así ocurre que tenemos conocimientos y juicios más definidos y completos, por ejemplo, sobre la guerra del Pacífico. Casi lo mismo puede decirse de las Campañas de la Confederación.

De modo que la guerra que sostuvimos más recientemente, la guerra en la que el país organizó el más grande de sus ejércitos y que combatió durante tres largos años, no es todavía un evento racionalmente registrado y descrito.

Creemos que el origen de este fenómeno pudiera encontrarse en el hecho de que la narración precisa de la historia de las guerras es siempre compleja y difícil.

A diferencia de otros acontecimientos sociales tales como los grandes movimientos religiosos y políticos en los que las poblaciones intervienen errática y desordenadamente, las guerras, por el contrario, están compuestas por un conjunto de acciones preparadas, controladas, medidas, puesto que son gestadas, dirigidas y llevadas a su fin por los gobiernos mismos; son propiamente asuntos de Estado; es todo el aparato gubernamental, toda la institución militar, que llevan cuenta minuciosa y total del proceso; proceso que por su gigantesca complejidad, gran parte del cual, además, es de naturaleza secreta, no puede ser aprehendido en su totalidad por ningún ciudadano corriente. Consecuentemente, si a su finalización, el Estado mismo como tal, no asume la responsabilidad de proporcionar las pautas oficiales, sobre la guerra, nadie puede escribir fidedigna y orgánicamente su historia.

He ahí, en nuestro modesto criterio, la gran falla historiográfica de la guerra del Chaco y su causa aparente.

Hasta donde podemos saber, parece existir un curioso paralelismo de esta situación con la de nuestro adversario de entonces, el Paraguay, con la diferencia, sólo presuntiva, con respecto a nosotros, de que la integridad física de sus archivos se mantiene incólume.

Estas pautas oficiales indispensables en nuestro criterio son tres: primera, la articulación o subdivisión del conflicto en períodos; segunda, la publicación de un informe oficial sobre la guerra y tercera, la disponibilidad de archivos.

La primera, constituye el motivo esencial de esta tesis y será tratada en detalle más adelante.

La segunda, se refiere a la existencia de una publicación que bajo cualquier nombre y extensión constituya un informe del gobierno a la nación sobre la guerra y escrita objetiva e imparcialmente por un grupo de expertos civiles y militares, cuya característica fuese la narración precisa y escueta de los acontecimientos extraída de los informes, archivos y otros materiales que sólo el gobierno puede tener

Es un marco de referencia estructural y orgánico fruto del trabajo mancomunado de altos profesionales militares que contribuyen con los criterios relativos a la conducción de las operaciones y al enmarcamiento geográfico y cronológico que éstas tuvieron, de los historiadores con la narración racional de los acontecimientos, en fin, de los especialistas en cartografía, estadística y archivos. Es la materia prima para la redacción de la historia.

Lo esencial en este tipo de publicaciones consiste, por una parte, en que dan las referencias para la clasificación y ordenamiento de los acontecimientos, de los lugares, nombres, fechas y circunstancias, tal como deben ser expresadas, es decir, uniforme e inequívocamente en todos los libros de historia y, por otra, no menos importante, en la organización que tuvo la guerra misma en ambientes geográficos y estratégicos, las unidades grandes y pequeñas que tomaron parte, los conceptos operativos fundamentales con los que éstas fueron empleadas y sus resultados, en las estadísticas humanas de toda la campaña: movilización, muertos, heridos, prisioneros, enfermos; en las estadísticas materiales: adquisiciones de armas, municiones, implementos, víveres; en las estadísticas financieras; terminando con una lista de archivos accesibles y su inventario correspondiente.

Se trata, pues, de un caudal de informaciones, conocimientos y sistemas, tan grande y al mismo tiempo tan restringido, que ningún historiador por sí mismo puede, ni remotamente, poseer y sin el cual,

sin embargo, tampoco puede enfrentar la tarea vital de escribir historia.

Pero la idea de una publicación informativa completa sobre la guerra del Chaco no fue extraña a las altas autoridades castrenses, pues en los años inmediatamente posteriores a la contienda encomendaron esta tarea al coronel chileno Aquiles Vergara Vicuña.

Vergara Vicuña, había sido contratado por el Gobierno boliviano alrededor de mayo de 1934 y, a un comienzo, fue adscrito al Comando en Jefe sin ninguna función especial; a fines de diciembre de ese mismo año fue designado Comandante de Artillería de la Cuarta División que defendía la orilla derecha del río Pilcomayo, pues su especialidad profesional era la artillería; en mayo de 1935, fue destacado a Boyuibe con el cargo similar, Comandante de Artillería del Sector Central. De modo que tuvo vivencia en el trabajo de los comandos superiores del ejército donde trabó amistad con los principales conductores de la guerra y los jefes y oficiales que los rodeaban.

El año 1935, cuando la guerra aún no había sido detenida, publicó su primer libro editado en Santiago de Chile: "Del caldero del Chaco", con sus impresiones personales y profesionales sobre la campaña. Obra modesta y sin pretensiones.

El Comando Superior puso a disposición del coronel Aquiles Vergara Vicuña los documentos y archivos que entonces existían, de los cuales extrajo personalmente todo el material que consideraba necesario para escribir la obra, incluyendo documentos y libros de origen paraguayo que habían sido cuidadosamente acumulados los años anteriores, además de colecciones organizadas de periódicos bolivianos, paraguayos y argentinos.

Se dio al escritor las más amplias facultades y la más absoluta libertad profesional, ética y política para la realización de esta tarea, lo cual no es difícil columbrar en la lectura de sus libros.

Pero el resultado fue algo sideralmente alejado de lo que debía: una obra mal escrita, superficial y desaliñada. Lo que habría sido de desear era simplemente un tomo de unas 600 páginas, la mitad de las cuales pudo haber sido destinada a un catálogo de fuentes y documentos lo más completo posible; catálogo en el cual pudieron ser incluidos la descripción de los archivos del Estado Mayor y el detalle, debidamente clasificado, de todos los documentos que contenían más la lista de las publicaciones de prensa boliviana, paraguaya y argentina que se encontraban en su poder y finalmente de los libros nacionales y extranjeros sobre la guerra publicados hasta entonces.

2 — Períodos de la Guerra del Chaco.— Antecedentes históricos y bibliográficos

Por Decreto Supremo emitido el 15 de julio de 1937, es decir, a sólo un año de pasada la campaña, siendo el Teniente Coronel Germán Busch Becerra, Presidente de la Junta Militar de Gobierno, se divide el desarrollo de la Guerra del Chaco en tres fases: (Anexo Nº 1).

Pocos meses después, el 5 de enero de 1938, el Comando en Jefe del Ejército, dicta la Orden de Ejército Nº 1-38 sancionando dicho documento para la Institución.

El propósito de esta disposición gubernamental no fue otro que dividir "en fases la campaña del Chaco para los efectos del cómputo de servicios de los señores Generales, Jefes y Oficiales que concurrieron a la defensa del país". Consecuentemente su finalidad se limitó estrictamente a dar una norma de carácter administrativo para su aplicación institucional. Criterio que se deduce por la simple lectura del documento.

No tuvo pues el alcance de una legislación dirigida a racionalizar la historia de la guerra del Chaco. El Decreto de referencia es prácticamente desconocido en el mundo intelectual aunque, sin duda, ha debido cumplir con eficiencia los fines para los que fue establecido.

La guerra del Chaco es dividida en tres fases:

Primera fase.— "Desde Laguna Chuquisaca (Pitiantuta) hasta las acciones del kilómetro Siete (Teniente Ruperto Zenteno) o sea desde el 15 de junio de 1932 hasta el 11 de marzo de 1933". Aproximadamente nueve meses. Ponemos entre paréntesis el nombre paraguayo de los fortines.

Segunda fase.— "Desde las acciones del kilómetro Siete hasta El Carmen, o sea desde el 11 de marzo de 1933 hasta el 22 de noviembre de 1934". Aproximadamente 20 meses.

Tercera fase.— "Desde las acciones de El Carmen hasta el Armisticio, o sea desde el 22 de noviembre de 1934 hasta el 14 de junio de 1935". (Cesación de fuegos).

— Pero el Decreto Supremo que comentamos y que ocupa sólo una página y media, para su aplicación castrense encabeza un legajo de otras 43 bajo la denominación global de *"Cuadro de acciones de armas de la Campaña del Chaco, desde el 15 de junio de 1932 hasta el 14 de junio de 1935"*, constituyendo, por sí mismo, un documento

histórico de la más grande importancia histórica. A su vez comprende dos partes:

La primera es un listado de todas las acciones que se realizaron durante los tres años de guerra desde el primero hasta el último día, clasificados en "Grandes Acciones" y "Pequeñas Acciones", mencionadas frente a frente en las mitades longitudinales de las hojas. Abarca las 6 páginas subsiguientes. El trabajo está hecho con admirable celo y escrupulosidad. Seguramente tuvieron que consultarse innumerables informes y órdenes y además pedir el asesoramiento de experimentados jefes y oficiales que habían concurrido a la campaña.

Por ejemplo las siete primeras Grandes Acciones de la Tercera Fase son las siguientes:

— Batalla de Ñancorainza: 7 al 12 de febrero de 1935.

— Batalla de Villa Montes: 16 al 20 de febrero de 1935.

— Batalla de Laguna Comanditi-Tacuarady: 8 al 13 de marzo de 1935.

— Ofensiva del Sector Central, retoma de Boyuibe y avance hasta Huirapitindi y Mandeyapecua: 16 de abril al 14 de junio de 1935.

— Retoma de Tarairí: 19 de abril de 1935.

— Retoma de Charagua: 21 de abril de 1935.

— Cerco enemigo de la VI División de Inf. en Pozo del Tigre: 4 al 12 de junio de 1935.

La misma Tercera fase comprende 21 Pequeñas Acciones, las dos primeras están así enunciadas:

— Ocupación de 27 de noviembre. Toma de Piquerenda y Loma Vistosa del 12 al 13 de diciembre de 1934.

— Repliegue de la VII División de La Rosa: 10 de diciembre de 1934.

Finalmente, con esta estructura, se establece una lista completa de todas las circunstancias tácticas o de combate que se presentaron durante la guerra y, luego, a cada una de ellas, se adscribe las unidades de "infantería, caballería, artillería, morteros, aviación y tropas auxiliares" que intervinieron o estuvieron presentes en ellas. Aproximadamente 150 items.

El primero.

Combates de Laguna Chuquisaca

Fecha: 15-VI-32
29-VI-32
15-VII-32

4ª Div. de Infantería.

Unidades: Dest. Moscoso.

Infantería: Comp. Rodríguez del R.I.5, Frac. Reg. Des. 24 hombres del R.I.8, Frac. del 12 R.I.4.

Caballería: Batería divisionaria (fracción).

El último.

Primero y segundo ataque a Huirapitindi

Fecha: 12-V al 12-VI-35.

II C.E. 2ª Div. Inf., 7ª Div. Inf. 3ª Div. de Cab.

Unidades:

Infantería: R.I.18, R.I.19, R.I.27, R.I.40, R.I.47; R.I.1.

Caballería: R.C.3, R.C.4, R.C.10.

Artillería: Batrs. 10 y 11.

Tropas auxiliares: Com. Comunicaciones de la 2ª Div. Inf.

En conclusión, lo más importante de ser aquí destacado consiste en observar que el Decreto Supremo del 30 de diciembre de 1937, está lejos de ser la legislación apropiada para establecer las fases o períodos de la guerra del Chaco. Preferimos la segunda de las denominaciones principalmente para no confundir la vigencia y aplicación de esta legislación. Hasta donde podemos saber, parece que por parte paraguaya, no existe ninguna prescripción de esta naturaleza.

Algo que podría considerarse como tal aunque nada más que como una contribución personal y caprichosa, se encuentra en el libro del Coronel paraguayo Pedro P. Medina (1), quien esboza la duración de la guerra en cuatro campañas haciéndolas corresponder con las cuatro veces que, según el autor, nuestro ejército fue destruído y las otras tantas en que volvió a reorganizarse para seguir luchando.

---

(1) Coronel (paraguayo) Pedro P. Medina —La Guerra del Chaco— Imprenta de las FF.AA. de la Nación —Tomo I— pág. 31-35 Asunción 1985.

La primera finaliza al terminar el año 1932. La segunda comprende el período defensivo paraguayo y concluye con su victoria en Campo Vía a fines de 1933. La tercera es bautizada por el autor como "La Campaña de Ballivián" y cubre los primeros once meses del año 1934. La cuarta campaña corresponde a las acciones en los contrafuertes andinos entre diciembre de 1934 y junio de 1935.

Por su parte, el Capitán norteamericano, David Zook, en su parcializado y mediocre libro ha repartido el proceso de la guerra en cinco partes correspondiendo cada una, según él, al predominio momentáneo de uno u otro de los adversarios: la primera ofensiva paraguaya de junio a diciembre de 1932, la ofensiva boliviana de enero a octubre de 1933, la segunda ofensiva paraguaya que se realizó desde octubre de 1933 a mayo de 1934, la tercera ofensiva paraguaya de julio a diciembre del mismo año y, finalmente, la contraofensiva boliviana hasta la cesación de las hostilidades.

3.— Esbozo de un esquema conceptual para sub-dividir en períodos el desarrollo de la guerra del Chaco.

a) Las guerras para el estudio de su historia se dividen en períodos.

b) Un período es un lapso de tiempo en el que tuvo lugar un ciclo político estratégico y logístico completo, definido y diferenciado del conflicto y que afectó, igualmente, a los dos contendientes.

Por consiguiente, la sucesión de los períodos da articulación y metodología al análisis del conflicto.

c) Si una vez definido un período cualquiera sucediera que dentro de este, a su vez, existen etapas de trascendencia militar sobresaliente que conviene destacarlas históricamente, se debe establecer los sub-períodos que fueran apropiados no sólo para adecuar el período en cuestión a su expresión histórica intrínseca sino también para facilitar su comprensión y estudio.

d) Cada uno de los períodos y sub-períodos en que se divida la contienda debe tener un apelativo sencillo elegido de tal manera que defina política y militarmente su desarrollo.

En conclusión, aplicando los criterios precedentes proponemos la siguiente división en períodos de la historia de la guerra del Chaco.

4.— Períodos de la Guerra del Chaco

Proyecto

PRIMER PERIODO

LA GUERRA POR LA FRONTERA

Desde el 15 de junio de 1932 (Ataque a laguna Chuquisaca) hasta el 20 de enero de 1933 (Primer ataque a Nanawa).

Duración: 7 meses y 5 días.

SEGUNDO PERIODO

LA GUERRA DE POSICIONES

Desde el 20 de enero de 1933 (Primer ataque a Nanawa) hasta el 10 de diciembre de 1933 (Desastre de Campo Vía).

Duración: 10 meses y 20 días.

TERCER PERIODO

LA CONTRACCION DEL ESPACIO DE LUCHA O LA GRAN RETIRADA BOLIVIANA

Desde el 10 de diciembre de 1933 (Desastre de Campo Vía) hasta el 12 de enero de 1935 (Caída de Capirenda).

Duración total: 13 meses y 2 días.

Primer subperíodo

La defensa de Ballivián

Desde el 10 de diciembre de 1933 (Desastre de Campo Vía) hasta el 22 de noviembre de 1934 (Captura del Fortín El Carmen por tropas paraguayas).

Duración: 10 meses y 12 días.

Segundo subperíodo

La retirada boliviana a la línea de las Serranías Bajas de Ibibobo y al Parapetí

Desde el 22 de noviembre de 1934 (Captura del Fortín El Carmen por tropas paraguayas) hasta el 15 de diciembre de 1934 (Ocupación total de la línea defensiva de las Serranías Bajas de Ibibobo y de la orilla derecha del Parapetí).

Duración: 23 días.

Tercer subperíodo

La defensa de la Línea de las Serranías Bajas de Ibibobo y de la orilla derecha del río Parapetí.

Desde el 15 de diciembre de 1934 (Ocupación total de la línea defensiva) hasta el 12 de enero de 1935 (Caída de Capirenda).

Duración: 28 días.

CUARTO PERIODO

LA REACCION BOLIVIANA

Desde el 12 de enero de 1935 (Caída de Capirenda) hasta el 12 de junio de 1935 (Firma del armisticio).

Duración total: 5 meses.

Comprende las siguientes cinco subperíodos:

Primer subperíodo

La retirada al Aguarague y el abandono de la orilla derecha del río Parapetí

Desde el 12 de enero de 1935 (Caída de Capirenda) hasta el 8 de febrero de 1935 (Rechazo de la ofensiva paraguaya a Ñancorainza).

Duración: 27 días.

Segundo subperíodo

Los Sectores Independientes: la defensa del Aguarague y de la orilla izquierda del río Parapetí

Desde el 8 de febrero de 1935 (Rechazo de la ofensiva paraguaya a Ñancorainza) hasta el 16 de abril de 1935 (Iniciación de la Ofensiva Boliviana del Sector Central).

Duración: 2 meses y 8 días.

Tercer subperíodo

La Ofensiva Boliviana del Sector Central-Subsector Boyuibe

Desde el 16 hasta el 29 de abril de 1935.

Duración: 13 días.

Cuarto subperíodo (Ofensiva boliviana del Sector Central)

La Contraofensiva Boliviana del Parapetí

Desde el 19 de abril de 1935 (Iniciación) hasta el 4 de mayo de 1935 (Llegada del segundo Cuerpo a la orilla izquierda del río Parapetí).

Duración: 16 días.

Quinto subperíodo

La persecución boliviana hacia Hurapitindi

Desde el 5 de mayo hasta el 12 de junio de 1935 (Firma del armisticio).

Duración: 1 mes y 8 días.

5.— Análisis del esquema propuesto

Primer período

La guerra por la frontera

Duración

Desde el 15 de junio de 1932 (ataque a Laguna Chuquisaca) hasta el 20 de enero de 1933 (Primer ataque a Nanawa): 7 meses y 5 días.

Desarrollo

La conducción boliviana durante este período se caracteriza por la preponderancia aplastante que el criterio político tuvo sobre el militar en la conducción de la guerra, criterio que mantenía la intención de echar al adversario al otro lado del río Paraguay y restituir la frontera sobre ese límite de conformidad con lo que sosteníamos jurídicamente. Las decisiones estelares que dieron lugar al comienzo del conflicto, lejos de estar fundamentadas en un análisis ponderado y sereno de todos los factores componentes de la situación, fueron tomados de manera precipitada e irreflexiva, justamente, por el político más cerebral y experimentado que tuvo Bolivia, el Dr. Daniel Salamanca Presidente de la República.

El gobierno y el alto mando, al dar misiones a las unidades, desde la sede del gobierno, subestimaron la capacidad con la que el adversario enfrentó a nuestras tropas; pero, esencialmente, subestimaron las grandes dificultades naturales y climatológicas que había que vencer para cumplirlas y, especialmente, la falta de agua. Por parte paraguaya el traslado de tropas y abastecimientos a la zona de combate, fue, naturalmente, menos deficiente que la nuestra por la proximidad. La falta de agua ocasionó crisis acaso mayores que en el lado boliviano. El

Paraguay, decretó la movilización general de sus reservas desde los primeros días del conflicto.

Se descubren los primeros indicios de la ayuda militar argentina a ese país.

La acción más notable de este período fue la batalla de Boquerón que sentó ejemplo del valor y de la resistencia del soldado boliviano en grado inmarcesible y de cuya retensión se quizo hacer depender, erróneamente, el destino de la guerra.

Segundo período

La guerra de posiciones

Duración

Desde el 20 de enero de 1933 (Primer ataque a Nanawa) hasta el 10 de diciembre de 1933 (Desastre de Campo Vía): 10 meses y 20 días.

Desarrollo

Este período señala el agravamiento militar y diplomático del conflicto y con ello, por fin, la conciencia de que se debía enfrentarlo con todas sus consecuencias. Sin embargo, el paso de un estado de indecisiones y sobre todo de restricciones con respecto a la alimentación del campo de lucha a otro de suficiencia mínima de efectivos de tropa, armas y abastecimientos para sostenerlo, tomó mucho tiempo. Prácticamente todo el año 1933. Las consecuencias, igual que en el período anterior, se reflejan en el resultado de las operaciones, a lo cual contribuyó la calidad deficiente de la conducción.

Durante los primeros seis meses de esta fase tuvieron lugar fuertes combates a campo abierto.

Dentro de las limitaciones de tropas y efectivos que se siguió arrastrando desde los meses anteriores, aunque algo menos desesperantes, los comandos de todos los niveles trataban de acumular víveres y municiones para contar con alguna reserva.

Pero lo que en este período cabe destacarse es el gran esfuerzo invertido en la mejora de la red caminera y de comunicaciones tanto en el frente de combate como en la retaguardia y el interior del país.

Al mismo tiempo, ambos contendientes, dedicaban sus energías a la construcción de sistemas defensivos. En efecto, tuvieron lugar numerosas acciones de ataque o defensa a posiciones fortificadas. De parte boliviana se realizaron los estériles e inútiles ataques a Fortín Nanawa (Presidente Eligio Ayala) en enero y julio de 1933 y de parte paraguaya los ataques posteriores a las posiciones bolivianas, ataques que culminaron con su victoria de Campo Vía.

Después sobrevino una breve tregua impuesta a los beligerantes por la Comisión de Neutrales a fines de 1933.

Tercer período

La contracción del espacio de lucha o la gran retirada boliviana

Duración total

Desde el 10 de diciembre de 1933 (Desastre de Campo Vía hasta el 12 de enero de 1935 (Caída de Capirenda): 13 meses y 2 días.

Concepto general

Para comprender el desarrollo de este período es necesaria la aclaración de un hecho geoestratégico que le sirva de sustentación: *la contracción del espacio de lucha.*

Este hecho responde a las dos siguientes preguntas: ¿Por qué a partir de octubre de 1934, y hasta el fin de la guerra, el espacio geográfico de las operaciones quedó reducido a la cuenca del río Pilcomayo o, más concretamente, al terreno comprendido entre el Pilcomayo y el Parapetí? ¿Por qué el resto del territorio chaqueño, llamado Sector Norte o Descentralizado, que corresponde a la cuenca del río Paraguay, quedó desde entonces neutralizado?.

La respuesta es la siguiente: porque el único camino que en el interior del Teatro de Operaciones permitía la interacción boliviana entre las dos cuencas quedó definitivamente cortado el día 5 de octubre de ese año en que los paraguayos conquistaron el Fortín Ingavi y luego lo retuvieron con inquebrantable tenacidad.

Algo más. Recordemos que desde el interior del país, la guerra se alimentaba mediante los siguientes ejes: la zona del Pilcomayo, por nuestro gran camino principal: La Paz - Oruro - Uyuni - Villazón - Tarija - Villamontes - Muñoz; camino sobre el que se apoyaba el ochenta por ciento del esfuerzo bélico nacional.

Las zonas del Parapetí y de Boyuibe por el eje secundario y deficiente: Cochabamba - Santa Cruz - río Grande - Charagua - Parapetí - Boyuibe. El último año de la guerra este camino fue complementado por el nuevo Sucre-Camiri.

Y, finalmente, la región del Alto Paraguay por el largo y aún más precario eje Santa Cruz - Roboré - Puerto Suárez. En términos prácticos nunca se pudo contar con este camino por su ineficiencia y

porque la región del Alto Paraguay era, y sigue siendo, inadecuada para sostener un esfuerzo logístico considerable debido a su fisiografía y falta de infraestructura vial.

Este hecho obligó a que todo el ejército boliviano, y con él todo su sistema logístico, tuviera que operar en los territorios de la cuenca del Pilcomayo. Consecuentemente para el alto mando, lo único práctico era mandar tropas y abastecimientos desde la región del Pilcomayo por el camino Boyuibe o Charagua —27 de Noviembre— Fortín Ingavi, a la del río Paraguay.

Es por este motivo que el bloqueo paraguayo de Fortín Ingavi fue un acontecimiento estratégico de la más grande significación.

Por su parte, el mando paraguayo atribuyó a la retención de Ingavi el gran valor que tenía y lo defendió con el espíritu y los medios que correspondían; sólo muy tarde, los últimos días de la guerra, los nuestros adquirieron la conciencia cabal de esto con el rotundo fracaso de la campaña de la Quinta división para reconquistarlo (Pozo del Tigre).

En conclusión, esta es la razón por la cual la lucha, desde entonces, quedó encausada en ese inmenso espacio formado por los valles de los ríos Pilcomayo y Parapetí. Con ello, el mando paraguayo canceló nuestras posibilidades de actuar por líneas exteriores o de perturbar siquiera sus bases situadas en la cuenca del río Paraguay medio y bajo.

Ahora bien, es dentro de este encuadramiento geográfico que se realizaron los grandes actos estratégicos que comprenden esta fase y que se los define en el esquema.

Primer subperíodo

La defensa de Ballivián

Duración

Desde el 10 de diciembre de 1933 (Desastre de Campo Vía) hasta el 22 de noviembre de 1934 (Captura de El Carmen por tropas paraguayas): 10 meses y 12 días.

Desarrollo

En junio de 1934 se combatía a 235 kilómetros de Villamontes sobre la gran línea fortificada de Ballivián. El atrincheramiento tenía una longitud de bastante más de 100 kilómetros. Luego había un claro de aproximadamente 30 y a continuación comenzaba otro atrincheramiento anexo, delante del fortín El Carmen, sobre otros 30. Este complejo sistema defensivo protegía el eje fundamental de las comunicaciones bolivianas que discurría desde Villamontes hasta lo más profundo de la jurisdicción paraguaya. Había cumplido de modo muy satisfactorio la función para la cual fue creado desde los meses anteriores.

Sobre Ballivián se habían concentrado numerosos contingentes nuevos venidos desde el interior y grandes cantidades de abastecimientos; se puede calcular en 24.000 hombres el efectivo que defendía Ballivián y El Carmen. El resto del ejército se encontraba disperso y sin organicidad ya en otros sectores alejados del Teatro de Operaciones ya a lo largo de la línea de comunicaciones misma y, en fin, en proceso de activación en la retaguardia; aproximadamente 40.000 hombres en total. En ese entonces, el ejército paraguayo sobrepasaba los 28.000 hombres, pero a diferencia del boliviano se encontraba más concentrado, pues frente a las trincheras de Ballivián tenía cerca de 22.000 hombres distribuidos en tres cuerpos de ejército.

En esos momentos la situación boliviana era definitivamente superior a la paraguaya.

Las fases de contención, primero, y de defensa luego, cumplidas en Ballivián, habían sido favorables, casi ideales, pero habían terminado. En otras palabras, llegó el momento de decidir respecto a la necesidad de seguir manteniendo el colosal atrincheramiento o abandonarlo voluntaria y ordenadamente pues hipotecaba a todo el ejército combatiente y, en consecuencia, el mando, por su causa, no tenía libertad de acción, es decir, no tenía reservas.

Lo indicado era abandonar Ballivián y ocupar mucho más atrás una nueva línea defensiva más reducida de modo que se pudiera recuperar siquiera la mitad de efectivos empeñados, unos diez mil hombres, y formar esa masa de maniobra que hacía falta para recobrar la iniciativa estratégica. En conclusión, este fue uno de los momentos estelares en la conducción de la guerra del Chaco. Lo que se decidiera hacer o no hacer con Ballivián tendría la más profunda influencia en el futuro de la guerra. Y así fue en efecto.

El mando supremo boliviano se inclinó por mantener Ballivián, es decir, por dejar las cosas como estaban; y, consecuentemente, invitar a que su enemigo, con la iniciativa y libertad más irrestrictas tomara el curso de acción que más le convenía. En otras palabras, fue el General Estigarribia el que indirectamente decretó la caída de Ballivián; pues forzosamente, el ejército boliviano, meses más tarde tuvo que abandonar el campo en condiciones tan desventajosas que no llegaron a tener consecuencias más desastrosas sólo debido a los grandes errores del mando paraguayo.

En efecto, aprovechando la pasividad boliviana, lanzó una rápida maniobra y, el 17 de agosto de 1934, se apoderó de nuestro importante Fortín 27 de noviembre. Diez días después llega a las proximidades de Carandaití y el 31 del mismo mes sus avanzadas están a poca distancia, nada menos, que del río Parapetí.

Fue esta maniobra paraguaya, tan profunda y efectiva, la que cambió el curso de la guerra y transformó totalmente toda la plástica geográfica de la zona de operaciones.

Después vendría la reacción boliviana en Carandaití con el Cuerpo de Caballería, la maniobra paraguaya sobre El Carmen y como consecuencia, por fin, el abandono de Ballivián; y, finalmente, el desastre Picuiba-Irindague.

Es por esto que su clara comprensión, resulta imprescindible.

Segundo subperíodo

La retirada boliviana a la línea de las Serranías Bajas de Ibibobo

Duración

Desde el 22 de noviembre de 1934 (Captura de El Carmen por tropas paraguayas) hasta el 15 de diciembre de 1934 (Ocupación total de la Línea Defensiva de las Serranías Bajas de Ibibobo y de la orilla derecha del Parapetí): 23 días.

Desarrollo

El extenso cordón de las serranías de Ibibobo que va desde el Pilcomayo hasta más allá de la quebrada de Cuevo no forma parte geográfica de la Cordillera de Los Andes de la cual se encuentra a unos 60 kilómetros al Este. Su defensa tampoco tiene relación con la defensa en los contrafuertes andinos cuya concepción y conducción fueron muy distintas.

El ejército hizo etapa sobre este alineamiento como una maniobra de igualación, es decir de coordinación entre las grandes unidades y de acción retardatriz destinada a ganar tiempo y desgastar a las tropas paraguayas antes de asumir la defensiva formal en el Aguarague. En otras palabras, nuestra estancia aquí tuvo la función de una cobertura estratégica.

La retirada boliviana a la Línea de las Serranías de Ibibobo, pese a su connotación psicológica negativa, fue la maniobra estratégica mejor dirigida de la guerra por su organización, eficacia en la ejecución y pérdidas reducidas.

La retirada misma se realizó en dos grandes columnas. Una de ellas constituida por el Primer Cuerpo de Ejército, que guarnecía las trincheras de Ballivián y por el llamado Cuerpo de Ejército de Reserva que abandonaba las defensas de El Carmen, en la región del río Pilcomayo.

La otra columna estuvo formada por el Cuerpo de Caballería después del desastre de Picuiba. Se retiró, a su vez, en dos grupos: uno de ellos hacia la serranía de Carandaití, que es parte de la de Ibibobo, y la otra, la principal, hacia el río Parapetí.

Tercer subperíodo

La defensa de la línea de las Serranías bajas de Ibibobo y de la orilla derecha del río Parapetí

Duración

Desde el 15 de diciembre de 1934 (Ocupación de la línea defensiva) hasta el 12 de enero de 1935 (Caída de Capirenda): 28 días.

Desarrollo

El primer ataque paraguayo a esta posición fue dirigido sobre el Fortín Ibibobo a orillas del Pilcomayo, habiendo conseguido éxito. Siguieron luego el abra de Nahuapúa y Capirenda. El alto mando ordenó el repliegue general a los contrafuertes andinos.

Debido a que la presión paraguaya en la región del Parapetí se intensificó también de manera considerable, la orden de repliegue incluía el retiro de nuestras tropas a la orilla izquierda de este curso de agua.

Durante este tiempo se preparaba con gran intensidad las fortificaciones del campo atrincherado de Villamontes donde la ofensiva paraguaya comenzó un mes después.

Cuarto período

La reacción boliviana

Duración total

Desde el 12 de enero de 1935 (Caída de Capirenda) hasta el 12 de junio de 1935 (Firma del armisticio): 5 meses.

Concepto general

El primer concepto estratégico fundamental que predominó durante esta última fase de la guerra, tan importante para nosotros, es el de la *Defensa en los Sectores Independientes*, que consistió en un

sistema defensivo esbozado por el alto mando especialmente para la defensa del Aguaragüe y del río Parapetí.

Los Sectores Independientes fueron tres.

El Sector Sud, desde la frontera con la Argentina hasta Camatindi (En la práctica: sólo desde el Pilcomayo hasta Camatindi) asignado al Primer Cuerpo de Ejército.

El Sector Central, con dos subsectores: el Subsector de Boyuibe asignado al Cuerpo de Caballería desde Camatindi hasta el río Parapetí y el Subsector del Parapetí asignado al Segundo Cuerpo de Ejército, comprendía la defensa del río Parapetí hasta los bañados del Izozog.

El Sector Norte, comprendía, toda la región del alto río Paraguay con el Tercer Cuerpo de Ejército que jugó un rol pasivo.

Pero lo que debe ser relievado, sobre todo, es la aplicación del concepto de los *Sectores Independientes* en la defensa del Aguaragüe y del Parapetí.

Veamos en qué consiste.

Al retirarnos desde la línea de las serranías bajas de Ibibobo hasta el pie de la cordillera del Aguaragüe, como estaba previsto, debimos ceder al enemigo todo el terreno intermedio comprendido entre ambos y, con este espacio, todos los caminos que servían para comunicar entre sí, tanto grandes como pequeñas unidades, es decir, las que servían para las comunicaciones laterales y, por otra, no teníamos caminos detrás del Aguaragüe para sustituir con otros esta vital función. Por consiguiente, no hubo más solución que establecer la *independencia del mando de cada uno de los sectores*, independencia con respecto a la acción del Comando en Jefe, independencia logística, pues debido a esta circunstancia, los abastecimientos para cada sector debían venir desde el interior, por ejes también propios y, finalmente, independencia con respecto a los sectores vecinos puesto que no había posibilidad de coordinación entre ellos.

El segundo concepto estratégico que requiere ser bien diferenciado por la historia es la Persecución Boliviana hacia Huirapitindi; pues no se la debe creer una simple prolongación de la Contraofensiva Boliviana del Parapetí, pues no es parte de ella. Se trata de una maniobra separada y muy compleja realizada con tres divisiones y once regimientos que, sin conseguirlo, trataron de destruir o copar a las fuerzas paraguayas que se les oponían. Con ella terminó la guerra.

Primer subperíodo

La retirada al Aguaragüe y el abandono de la orilla derecha del río Parapetí.

Duración

Desde el 12 de enero de 1935 (Caída de Capirenda) hasta el 8 de febrero de 1935 (Rechazo de la ofensiva paraguaya a Ñancorainza): 27 días.

Desarrollo

También la retirada desde las serranías de Ibibobo al Aguaragüe fue bien organizada y conducida.

Las unidades, divisiones, regimientos y grupos se dirigieron a tomar sus posiciones en los pasos, desfiladeros y cumbres del Aguaragüe y hacia la región del Parapetí donde comenzaba a organizarse el Segundo Cuerpo de Ejército.

Lo que adquirió importancia prioritaria fue la defensa de Villamontes con cinco divisiones y cinco grupos de artillería. En esta plaza se concentró la mayor parte del ejército y la máxima cantidad de abastecimientos que podíamos disponer. Correspondientemente, el Paraguay atacó el campo atrincherado con dos de sus tres cuerpos de ejército.

Segundo subperíodo

Los Sectores Independientes: la defensa del Aguaragüe y de la orilla izquierda del río Parapetí.

Duración

Desde el 8 de febrero de 1935 (Rechazo de la ofensiva paraguaya a Ñancorainza) hasta el 16 de abril de 1935 (Iniciación de la Ofensiva Boliviana del Sector Central): 2 meses y 8 días.

Desarrollo

Durante este período lo más sobresaliente es la batalla de Villamontes que cumplió a plenitud la misión de aplastar la gran ofensiva paraguaya.

En el subsector de Boyuibe se rechaza la nueva ofensiva paraguaya sobre el abra de Ururigua que pretendía abrirse paso a Camiri.

Finalmente, en el Subsector del Parapetí acontece el llamado Avance Paraguayo en el Parapetí que culmina con la ocupación de la población de Charagua.

Tercer subperíodo

La ofensiva boliviana del Sector Central (En el subsector Boyuibe)

Duración

Desde el 16 hasta el 29 de abril de 1935, 13 días.

Desarrollo

Este subperíodo consistió en la gran salida de diez regimientos bolivianos desde las alturas del Aguarague, en un incontenible empuje a las paraguayas que permanecían al pie de la montaña, haciéndolas retroceder hasta más allá de Mandeyapecua y Yoay, despejando el valle comprendido entre el Aguarague y las serranías (bajas) de Mandeyapecua.

Con esta acción de gran envergadura se consiguió reconquistar el eje transversal estratégico Boyuibe-Casa Blanca, es decir, restituir nuestras comunicaciones entre el Subsector Boyuibe (Cuerpo de Caballería) y el Subsector del Parapetí (Segundo Cuerpo).

Pese a su violencia y celeridad, esta maniobra no tuvo, sin embargo, resultados satisfactorios en cuanto a las tropas adversarias. Fue simplemente un desplazamiento de estas hacia el Oriente. Las bajas enemigas fueron de poca significación. En un segundo tiempo de esta misma acción, dos de nuestras divisiones trataron infructuosamente de tender un cerco a la 8ª División paraguaya en la quebrada de Cambeiti, con lo cual termina, técnicamente, la ofensiva boliviana del Sector Central en el Subsector Boyuibe.

Cuarta subperíodo (Ofensiva boliviana del Sector Central)

La contraofensiva boliviana del Parapetí

Duración

Desde el 19 de abril de 1935 (iniciación) hasta el 4 de mayo de 1935 (Llegada del Segundo Cuerpo a la orilla izquierda del río Parapetí): 16 días.

Desarrollo

Esta otra gran maniobra boliviana, comenzó recuperando Charagua, casi al mismo tiempo que la llamada "Ofensiva de barrimiento" en la región de Boyuibe.

El Segundo Cuerpo de Ejército avanzó desde Charagua, hacia el río con sus siete regimientos, abriéndose como un abanico sobre los tres caminos principales que conducen al Parapetí. Con grandes

dificultades y sin conseguir destruir al enemigo, igual que en la región de Boyuibe, recobra todo el territorio del Oeste del Parapetí y se coloca sobre su orilla izquierda, listo para transponerlo, el día 4 de mayo de 1935.

Quinto subperíodo

La persecución boliviana hacia Huirapitindi

Duración

Desde el 5 de mayo hasta el 12 de junio de 1935 (Firma del armisticio): 1 mes y 7 días.

Desarrollo

Esta maniobra final de la guerra, comenzó con la llegada, desde la región de Boyuibe, de una de las divisiones del Cuerpo de Caballería a Casa Alta y la transposición del río por las tropas del Segundo Cuerpo, a las cuales se incorporó la división mencionada.

Este gran conjunto ejecuta entonces la persecución de las unidades paraguayas que se retiran hacia el empalme Huirapitindi frente a cuyas defensas termina la contienda con la cesación de hostilidades. Lo que conviene tener en cuenta es que esta fue, estratégica e históricamente, una maniobra independiente y completamente diferenciada de la ofensiva del Sector Central y no debe ser confundida con ella ni pensar tampoco que se trató de una prolongación de la Contraofensiva boliviana del Parapetí.

Las tres divisiones, con sus once regimientos, persiguieron a los paraguayos tanto desde la base del río mismo como a lo largo del camino Casa Alta- San Pablo-Pozo Blanco-Hurapitindi hasta acorralarlo en Huirapitindi donde se organizaron defensivamente con gran eficacia.

Igual que en las maniobras anteriores ganamos terreno pero perdimos cuanta oportunidad se presentó para destruir siquiera parcialmente las tropas adversarias.

RESUMEN

Primer período
La guerra por las fronteras.

Segundo período

La guerra de posiciones.

Tercer período

La contracción del espacio de lucha o la gran retirada boliviana.

Primer subperíodo

— La defensa de Ballivián.

Segundo subperíodo

— La retirada boliviana a la Línea de las Serranías Bajas de Ibibobo y al Parapetí.

Tercer subperíodo

— La defensa de la Línea de las Serranías Bajas de Ibibobo y de la orilla derecha del río Parapetí.

Cuarto período

La reacción boliviana.

Primer subperíodo

— La retirada al Aguarague y el abandono de la orilla derecha del río Parapetí.

Segundo subperíodo

— Los Sectores Independientes: la defensa de Aguarague y de la orilla izquierda del río Parapetí.

Tercer subperíodo

— La ofensiva boliviana del Sector Central-Subsector Boyuibe.

Cuarto subperíodo

— La contraofensiva boliviana del Parapetí-Subsector Parapetí.

Quinto subperíodo

— La persecución boliviana hacia Huirapitindi.

6.— Conclusión

Recapitulando. La división de una guerra en períodos, es una tarea objetiva y precisa que consiste en determinar los grandes ciclos que siguió su desarrollo.

Pues una guerra no es un proceso contínuo e ininterrumpido como una línea recta; tiene altibajos y derivaciones. Los dos adversarios inician un ciclo, luego las circunstancias adquieren una gran intensidad hasta llegar a su culminación, es decir, hasta llegar a una decisión en el campo de batalla; después, esa intensidad disminuye, por lo general, rápidamente; los combates cesan o se reducen mucho, los abastecimientos logísticos pierden eficiencia y a veces dejan de funcionar, las tropas están agotadas y desgastadas. Pero después de cierto tiempo de reorganización y reajuste, comienza otro ciclo y así sucesivamente. Ahora bien, las fases de la guerra coinciden con esos ciclos, por eso es que cada una tiene una duración diferente. En cierto modo podría decirse también, por las razones antedichas, que una guerra consta de varias campañas.

Pero lo importante de relievar en asociación con este concepto, es que las fases de una guerra, aunque expresadas, como lo hemos hecho en las páginas precedentes, sólo en ciclos operativos, es decir, en las incidencias del enfrentamiento armado dentro del Teatro de Operaciones, están, sin embargo, íntimamente relacionadas también con la conducción política y los procesos internos de la nación.

Por ejemplo. Al terminar el Primer período y, más concretamente, la rendición de Boquerón, trajo como consecuencia directa un cambio total en el alto mando, el llamamiento de diez clases de reservistas (1923-1932), la creación de muchos regimientos nuevos, de dos divisiones y de un cuerpo de ejército. En lo económico, el gobierno ordenó al Banco Central, flotar un empréstito de 25 millones de Bolivianos. Se adquirieron más armas, municiones, transportes, medicamentos. Paralelamente en lo diplomático termina un ciclo y comienza otro.

Al terminar el Segundo Período con el desastre de Campo Vía, se presentan similitudes extraordinarias con la anterior. Cambio del alto mando, llamamiento de nuevas reservas, formación de nuevas unidades, nuevo financiamiento, nuevas adquisiciones, nuevo itinerario diplomático, etc.

Al promediar el Tercer Período, el llamado, injustamente, desastre de El Carmen, suscita sacudidas aún mucho más fuertes y profundas que las anteriores y que, en último análisis, sirven al propósito de preparar nuestro ejército para el Cuarto y último Período. El Pre-

sidente Salamanca es destituido por el alto mando y reemplazado por el Vice Presidente Tejada Sorzano; se decreta la movilización general de las reservas, se realizan compras gigantescas de municiones, armas, materiales, vehículos.

A estos ciclos o períodos tan bien diferenciados es que los paraguayos llaman las resurrecciones sucesivas del ejército boliviano. Sin embargo, en el lado de ellos, también ocurrieron acontecimientos paralelos a los cuales había que agregar la parte importante que jugó la ayuda argentina.

Diversidad y antagonismo en los significados de la fiesta de Urkupiña (1)

Por: MARIA LAURA LAGOS
Traducción de: ROSE MARIE VARGAS

La virgen es para los pobres y para los ricos, pero nos ama de forma diferente... Tenemos que aprender a pedir como pobres (un peregrino).

En tiempos recientes la fama de la virgen de Urkupiña ha aumentado en una forma tal que cada año llegan a Quillacollo más y más peregrinos, de lugares cada vez más remotos, a visitar a la virgen ya sea para solicitarle algún favor o para agradecerle por favores recibidos. Estos miles de devotos han introducido nuevas prácticas rituales, con lo cual ha surgido una festividad muy diferente de la más local y rural que se celebraba hasta los años 50 de este siglo. Durante el proceso de transformación, las costumbres y prácticas rituales, consideradas excesivamente indígenas y "paganas", excesivamente rurales y "atrasadas", han sido parcialmente suplantadas por lo que, para muchos hoy en día, son tradiciones más "modernas" y "civilizadas" y que sin embargo se dan en forma paralela a las costumbres "paganas" y demás prácticas "atrasadas" que han sido incorporadas recientemente. Además de campesinos —que en su momento fueron los protagonistas principales— la fiesta aglutina hoy a profesionales amas de casa, estudiantes, transportistas, comerciantes, mendigos y desempleados, en un rito y objetivo comunes: obtener dinero, capital y prosperidad en general. Debido a estos cambios la virgen de Urkupiña se ha hecho merecedora del nombre de "Patrona de la Integración Nacional" y Quillacollo —el pueblo donde tiene lugar la celebración— ha pasado a ser reconocido como uno de los centros del "folklore" boliviano.

En los últimos años el "fenómeno de Urkupiña" y los notables cambios en el ritual y simbología de la fiesta manifiestan importantes transformaciones en los procesos de formación de clase y en las relaciones de poder en Bolivia. Lejos de ser un reflejo mecánico de tales transformaciones, la fiesta revela cómo diferentes grupos sociales e instituciones compiten en torno al significado de los símbolos y prácticas religiosas y de conceptos como capitalismo, mercado y relaciones de clase. Desde esta perspectiva, este trabajo examina el culto de la virgen de Urkupiña como un escenario en el cual diferentes grupos sociales e instituciones definen y viven, de maneras diferentes, su relación con la virgen. Tan diversas experiencias están naturalmente ligadas a las maneras en que estos grupos e instituciones se relacionan entre sí, en un ámbito socioeconómico y político más amplio. De estas vivencias surgen prácticas rituales y significados culturales antagónicos.

Al situar los cambios en el ritual y la simbología del culto de Urkupiña dentro de un contexto más amplio de transformaciones estructurales y nuevas formas de dominación, este estudio sugiere tres perspectivas de interpretación: primero pone de relieve las paradojas de los aspectos culturales de la dominación, un proceso que conlleva tanto la apropiación, reformulación y transformación de símbolos y tradiciones como una respuesta contestataria que se manifiesta en cambios culturales. Segundo, este controvertido espacio ritual subraya las ambigüedades y contradicciones de clase y cultura que, lejos de resolver o trascender, el ritual pone de manifiesto. Tercero, el análisis de la festividad ilustra las tensiones, complejidades y paradojas del proceso hegemónico.

Al formular el concepto de hegemonía, Gramsci (1975) recalcó los aspectos positivos del poder, cuando señalaba que el Estado depende de las instituciones de la sociedad civil, como la Iglesia, escuelas y la prensa, para crear concenso entre la población. En este sentido, una de las características principales de la hegemonía es la peculiar manera en que la gente aprende a ver el mundo, la naturaleza humana y las relaciones sociales de un determinado momento histórico, como si fueran parte de la esencia misma de las cosas y del mundo (Williams 1985:145). Gramsci también hizo hincapié en que la hegemonía es " ..siempre un proceso... que debe ser constantemente renovado, recreado, defendido y modificado. Al mismo tiempo que es un proceso constantemente resistido, limitado, alterado y subvertido". (Williams 1989:112). En otras palabras, Gramsci no sólo relacionó el Estado con la sociedad civil —al poder con la cultura— sino que también trató de demostrar cómo, a partir de transformaciones sociales y de poder surgen nuevos modos de dominación hegemónica.

Si bien estudios más recientes conciben la dominación como un proceso histórico específico y dinámico (2), existe la tendencia a interpretar las formas culturales de "resistencia" como algo estático esencial y trascendental (Abu-Lughod 1990). Este punto de vista mistifica el proceso hegemónico, pues los símbolos, rituales y otras prácticas culturales, que pueden haber sido eficientes formas de resistencia en circunstancias históricas específicas, pueden perder su fuerza e incluso llegar a neutralizarse en otras coyunturas históricas. Una revisión esquemática y generalizada de las transformaciones ocurridas en Bolivia servirá para ilustrar este punto.

Si observamos los cerca de 500 años de dominación occidental en la región andina, una dominación caracterizada por esfuerzos "persuasivos", y no obstante violentos, por "integrar" a la masa de población no blanca a la cultura occidental (esfuerzos como la evangelización y el indigenismo, estilos impuestos de vestir) vemos que, mientras la población sometida ha incorporado algunos de estos valores y prácticas también los ha hecho suyos. Muchas de las prácticas culturales que hoy en día se interpretan como "de oposición" —por ejemplo la vestimenta de la cholita y el sistema de fiestas— inicialmente fueron impuestos por la fuerza a la población y se desarrollaron a través de este proceso de imposición, aceptación y reformulación. A pesar de la importancia que tienen estas formas culturales a la hora de establecer identidades étnicas o de clase específicas, el solo hecho de ser diferentes a la cultura dominante no las convierte automáticamente en formas de "resistencia". Para comprender la distinción entre estas prácticas diferentes y resistencia cultural es necesario definir la naturaleza de las relaciones sociales de producción y apropiación, así como la relación entre Estado y sociedad en un momento histórico específico.

En la época colonial y primer período republicano, cuando la apropiación de excedentes de la población nativa dependía en gran medida de la preservación de las comunidades indígenas, el sistema de fiestas o de cargos fue una fundamental, y muchas veces eficiente, forma de resistencia cultural (3). Dado que, a través de la participación en el sistema de la fiesta, se establecía la afiliación activa en la comunidad y se elegían representantes para enfrentar al Estado, la Iglesia y demás grupos e instituciones dominantes, la fiesta era pues el espacio que permitía desafiar la dominación hegemónica. Pero la integración de Bolivia al mercado capitalista mundial, a fines del siglo XIX, y el crecimiento espectacular de la industria minera (con la transición de la plata al estaño) presagiaron nuevas formas de dominación y resistencia. Los procesos de penetración capitalista y mercantilización han sido sin duda desiguales y han afectado de diferente manera y ritmo a distintas regiones y grupos sociales. Empero, han redefinido los símbolos

y los espacios donde se desarrollan los procesos de dominación y resistencia en la vida cotidiana de la gente. En los grandes centros mineros, por ejemplo, las relaciones de producción crearon una clase proletaria altamente militante que desarrolló su propia cultura de resistencia (Nash 1979, 1989) (4).

La Revolución Nacional de 1952 y la reforma agraria transformaron la relación entre Estado y sociedad, y dieron origen a un nuevo Estado "desarrollista" que sentó las bases para nuevas formas de acumulación en Bolivia. Al mismo tiempo, el colapso del sistema de la hacienda transformó a colonos y arrendatarios en campesinos propietarios y aceleró los procesos de diferenciación social dentro de las comunidades y pueblos. Hoy en día la mayor parte de las familias campesinas bolivianas han intensificado la producción, aumentando así su participación en el mercado (como productores y como consumidores) y en las migraciones de corto y largo plazo a los llanos orientales de Bolivia —para trabajar en empresas agrícolas y en la industria ilícita de la cocaína— y a ciudades y al extranjero. En este nuevo contexto, en cual se extrae el excedente de la población rural a través de relaciones sociales bastante diferentes de las que existían en la época colonial, el sistema de fiesta que se celebra en las comunidades no puede ser hoy en día una forma de oposición cultural efectiva (5). Algo similar ocurrió en las zonas mineras, donde el colapso del precio internacional del estaño en 1985 y las draconianas medidas de estabilización económica, impuestas por Paz Estenssoro significó el despido de cerca de 28.000 mineros y la neutralización de gran parte de su cultura de oposición. Lo que se quiere destacar es que muchos de los "relocalizados" ya no son explotados como proletarios mineros, sino que están desempleados o subempleados en las ciudades o en los llanos rurales; por lo tanto se ven forzados a crear nuevas formas de solidaridad y resistencia cultural. Estos cambios en la efectividad de estas formas culturales de resistencia reflejan cambios en el proceso hegemónico.

LA VIRGEN Y LOS INDIOS

Como en otras partes de América Latina, el culto a la virgen de Urkupiña es una tradición que se impuso a la población nativa de Cochabamba del siglo XVII. De acuerdo a la leyenda, una mujer con su niño en brazos aparecía, cerca del manantial del cerro Qota en las afueras del pueblo de Quillacollo, a una pastorcita pobre que cuidaba allí sus rebaños. La mujer jugaba y conversaba largamente con la niña. Preocupados por las historias que contaba y por sus prolongadas permanencias en el cerro, un día sus padres decidieron que era ya hora de conocer a la misteriosa mujer y se encaminaron al lugar, acompañados por la niña, el párroco y sus vecinos. Ya cerca del cerro de pronto

la niña habría exclamado: "Orqopiña" (que en quechua significa "ya está en el cerro"). Cuando llegaron al lugar, la mujer y su niño habían desaparecido y sólo encontraron la imagen de ambos grabada en una piedra; la cual posteriormente fue llevada al templo de San Idelfonso en Quillacollo.

Las apariciones y desapariciones sobrenaturales en cerros, manantiales, piedras y rocas son comunes en la región andina (Gow 1974, Nash 1979, Salnow 1987). La población rural guarda gran respeto por estos objetos y lugares, que consideran la residencia de ancestros o receptores de fuerzas vitales. Cuando las piedras, en su forma natural, se asemejan o poseen "grabados" que rememoran animales, cosechas, cruces y otros objetos también son significativas para la vida cotidiana y rituales de los campesinos andinos. Las piedras con estas características encarnan fuerzas vitales y son utilizadas en rituales de propiciación y fertilidad. Algunas se conservan en cajas de madera, espléndidamente decoradas, o dentro de la casa; otras son utilizadas como ofrendas a los espíritus de las montañas, tanto para proteger como para multiplicar el ganado o las cosechas, o bien se colocan junto a miniaturas de casas de piedra que se construyen en lugares sagrados para aumentar la fertilidad y atraer buena salud. Los campesinos llevan estas piedras hasta capillas y santuarios para que el párroco las bendiga. Esto es precisamente lo que campesinos de las alturas de Quillacollo y los colonos de las haciendas cercanas solían hacer en sus peregrinaciones al santuario de la virgen de Urkupiña, además de bailar y tocar instrumentos musicales durante casi tres días consecutivos (6). Una maestra jubilada de Quillacollo rememora esta fiesta, tal como se celebraba en los años 30 de este siglo.

> La Plaza Principal se abigarraba de gente que quería ver este espectáculo donde los actuantes eran los grupos de danzantes que venían de las estancias, a estos *no los llamaban como ahora los llaman los políticos "hermanos campesino: o compañeros campesinos"; pues simplemente los llamaban "indios"*. De esta manera, los indios organizados entraban a la Plaza en forma caótica, atronaban todos los ámbitos de la plaza con los bombos y sus zampoñas o sicuris en unos casos, o también formando ruedos de hombres que vestían una especie de faldón blanco que llegaba hasta los tobillos, con una caparazón de cuero de tigre a manera de coraza lujosamente adornada cubría la espalda y el pecho del danzante que blandía como instrumento musical, las quenas eran de distinto tamaño sin embargo esto servía para tocar cualquier melodía con toda la armonía que exige una partitura musical. Cada uno de los grupos de danzantes, estaba encabezado por un hombre que cargaba una llama disecada

generalmente una cría de llama o de vicuña, cuyas patas reposaban en un armazón rectangular de manera que servía como una especie de anda para que el personaje lo coloque sobre sus hombros, esta llama estaba adornada con platerías sobre una llijlla multicolor cuanto mejor adornada estaba la llama, mayor era el prestigio del grupo, luego del hombre de la llama estaban los "alcaldes y jilacatas", con sus bastones de mando de madera negra de chonta cubiertos con platería y luego la tropa de músicos danzantes los sicuris en unos casos y los lechihuayos en otros. A manera de guardias del grupo por lo general había un disfrazado de diablo con careta de lata pintada y un oso o jucumary con uñas largas, estos hacían abrir el campo respectivo en medio de la abigarrada multitud para que puedan pasar los danzantes; detrás de todos ellos estaban las mujeres con sus mejores atuendos, sombreros elegantes de lana de oveja con sus tocados de flores o de plumas de loro o de cóndor. De las comarcas de Ironcollo, de Pandoja o de Bella Vista solían acudir también grupos de danzantes, en unos casos las "kullaquitas", en otros los tobas o también los "reyes inkas" que al ritmo de una orquesta formada por dos kenistas, un tamborero y un bombo danzaban *desacompasadamente* sus ritmos. Todos los grupos tenían su legal abastecimiento del "líquido elemento": los de las estancias su lata de alcohol y los de los valles su lata de chicha. Lo cierto es que asistían a la "Entrada" *con el entusiasmo propio que brinda el alcohol* a una clase por entonces humillada por el yugo del colonato...

...En la noche luego de la entrada que terminaba con los cargamentos que por lo general eran vacas y ovejas cubiertas con llijllas cargadas de platería y billetes de un boliviano, empezaba la víspera con cohetes y una banda que tocaba boleros tristes de caballería, esta banda generalmente era traída de Tarata o de Muela por el pasante de la fiesta... En la puerta de la iglesia se amontonaban por grupos todos los que habían venido de las estancias y atronaban con sus instrumentos toda la plaza durante toda la noche y todas las noches que duraba la fiesta. Era una espectacular competencia de aires musicales... como epílogo de esta competencia *se efectuaba una batalla campal entre los rivales*...

...El día de la fiesta [15 de agosto] y antes de la procesión se realizaba la misa en la cual se casaban religiosamente y en forma comunitaria muchas parejas de campesinos; pues, aprovechaban su venida al pueblo y además de que por esta ceremonia la parroquia no cobraba nada, tampoco se hacía el registro de

estos matrimonios. En el pueblo habían conocidas personas que alquilaba el ajuar de la novia y el terno del novio incluyendo los zapatos... *pobre novio de estancia, tenía que ponerse calzados que generalmente no eran de su medida y le ajustaban los pies que nunca habían calzado zapato, de esta manera su ingreso y salida del altar era para él toda una odisea, pues por el dolor parecía que andaba pisando fuego*...

Luego de la fiesta del 15 con el tradicional bullicio y casi los mismos personajes en la procesión de la sagrada imagen, al día siguiente, se hacía la romería al calvario... la gente iba a pie cargada de sus viandas y la infaltable chicha. En la misma capilla... *se bendecían las piedras que los feligreses llevaban*, el pago por este servicio se hacía en billetes de calvario, el único ingreso efectivo para la parroquia de este calvario eran las velas que lograban juntarse. La juventud Quillacolleña concluía su día de campo en el cerro de Sapenco contrayendo matrimonio simbólico ... se compraban una casita con su huerto y al son de un bombo y un tambor se ejecutaban la tradicional "ch'alla" y "sunt'ida" (Guerra Mercado, 1989:8-9; énfasis de la autora) (7).

Este testimonio pone de manifiesto varios aspectos. En primer lugar resalta la importancia inicial que tenían los campesinos como protagonistas principales de la fiesta. También pone de relieve la danza caótica, desorganizada y arrítmica de estos "indios borrachos", que llenaban la plaza con su música, danzas y petardos. Individuos para quienes los jueces no tienen sentido en la definición de los ganadores en la competición musical y prefieren pelear entre sí para definir quién será el ganador. A pesar suyo, la imagen que retrata la maestra de escuela es la del "indio", pintoresco y no obstante incivilizado, que no usaba zapatos sino abarcas y que, cuando los usaba (posiblemente para complacer al párroco), sufría con ellos no porque no supiera usarlos sino porque le quedaban demasiado pequeños.

En segundo lugar, a diferencia de los campesinos, los vecinos del pueblo eran meros espectadores o bien tomaban parte sólo en los aspectos más "civilizados" y religiosos del culto, es decir que escuchaban misa participaban de la procesión. Los que eran miembros de las familias, probablemente más opulentas, patrocinaban este tipo de ceremonias, mientras que los jóvenes se divertían con rituales más festivos en el santuario. Para algunos la fiesta brindaba una oportunidad de emprender actividades comerciales: alquiler de atuendos matrimoniales o venta de bebidas alcohólicas y petardos. Gran parte de las ganancias que obtenían era a costa de los magros recursos de los indios de la puna y de los colonos de hacienda. Para estos, el discurso ritual no

tenía connotaciones mercantiles ya que las piedras simbolizaban fuerzas vitales y eran utilizadas en rituales de propiciación y fertilidad.

Con creciente intensidad en las tres últimas décadas, los pedazos de roca, y ya no las piedras, constituyen el símbolo de la fiesta (8). Extraídos del cerro donde la virgen apareció y desapareció por primera vez, estos pedazos de roca representan "el dinero" o "capital" que la virgen presta y deben serle devueltos, un año después, con "intereses" en forma de ofrendas: velas, flores, misas, joyas o dinero. Por unos pesos, ahora la gente compra también miniaturas de vehículos, tierras, parcelas, billetes de dólar, pasajes de avión o cualquier objeto material que desee poseer.

La variación en el significado simbólico de las piedras que ahora representan dinero y capital, revela las recientes transformaciones que han tenido lugar en Bolivia, así como algunas características de las personas que van en peregrinación hasta el santuario de la virgen. Ahora los nuevos devotos suelen pedir otro tipo de favores a la virgen: en lugar de fertilidad, mayor éxito en los negocios, acumulación de capital y no simple reproducción. Como veremos, la religiosidad de estos devotos ahora está relacionada con posesividad (Aguiló 1989) y con la extracción de pedazos de roca, de la misma manera que la adquisición de camiones y colectivos en miniatura se ha transformado en un importante símbolo para la movilidad ascendente en *todos* los peregrinos.

PROCESOS DE FORMACION DE CLASE Y APROPIACION CULTURAL

Muchos de los cambios en la festividad de la virgen se han producido a partir de la reforma agraria de 1953 que, unida a las políticas estatales para el desarrollo rural, contribuyó a crear las bases para nuevas formas de acumulación en Bolivia. Sin duda la transformación más importante y que habría de acrecentar la popularidad de la virgen y modificar la fiesta ha sido el surgimiento de nuevos grupos dominantes de comerciantes, transportistas y empresarios rurales.

La mayoría de los miembros de esta nueva clase mercantil han surgido de entre el campesinado o elementos pobres de pueblos rurales, por medio de alianzas con familias campesinas y de una poderosa y nada desdeñable manipulación de relaciones socioculturales —como ser, reciprocidad, compadrazgo y "comunidad"— para consolidar su control sobre la producción y el intercambio. Obligados por la necesidad, los campesinos recurren a sus vecinos más pudientes y a padrinos para prestarse dinero, tierras, animales, fertilizantes o mano de obra (en algunas regiones incluso hacen acuerdos de arrendamiento en *sus propias* tierras) y también en busca de ayuda para sufragar los

costos de sus celebraciones rituales de ciclo vital, como matrimonios, funerales y fiestas (9). Por lo tanto, el que desde la reforma agraria estos productores rurales sean llamados *campesinos*, en lugar de *indios*, no refleja simplemente un giro semántico en un discurso populista —como sugiere la maestra de escuela en su testimonio— pues es indicativo de transformaciones estructurales que hacen a estos campesinos vulnerables a las nuevas formas de dominación y explotación.

Al mismo tiempo que se apoyan en relaciones de producción —que tienen como base lazos culturales— para explotar a un campesinado terrateniente, estos nuevos grupos dominantes de comerciantes y "transportistas" también pretenden distanciarse de sus orígenes a través de la invención de fiestas religiosas propias y/o de la apropiación de celebraciones populares. Una vez apropiadas, éstas se reformulan, generalizan e incorporan a una cultura "nacional" en expansión, creándose así tradiciones "folklóricas nacionales". Tal es el caso, por ejemplo, del Carnaval de Oruro de danzas folklóricas y de ciertas festividades religiosas. Este mismo proceso origina la aparición de una cantidad de especialistas y escritos especializados que, como tales, establecen las formas adecuadas y "tradicionales" de acometer estas "viejas" costumbres (Hobsbawm 1983).

Tanto la apropiación de culturas populares como la imposición de valores y prácticas dominantes subrayan el hecho de que grupos dominantes y sometidos comparten al menos algunos símbolos y formas culturales que son impuestos, incorporados y reformulados. Al mismo tiempo, estos son apropiados e interpretados de maneras divergentes y están impregnados de diferentes "acentos" o significados (10). La mayor o menor importancia que estos "acentos" tienen para la resistencia cultural depende "menos del simbolismo cultural intrínseco de la cosa [o práctica] en sí y más del equilibrio de fuerzas (Hall 1981: 327-28) de los grupos sociales contendientes. Esto muchas veces se convierte en una lucha que, en el último análisis, gira en torno a la apropiación de excedentes y a los esfuerzos por lograr que esta apropiación sea más o menos difícil y cobre una amplia gama de formas en contextos y escenarios históricos específicos. Esto se hace más evidente si contrastamos las dos maneras fundamentalmente diferentes, pero relacionadas entre sí, en que los grupos dominantes manipulan o se apropian de la cultura popular. Por una parte, cuando costumbres y prácticas tradicionales como reciprocidad, compadrazgo y comunidad son apropiadas para consolidar el control sobre un campesinado terrateniente, estas relaciones tienen un significado y consecuencia para las unidades campesinas pobres y otro para los grupos dominan-

tes. Puesto que las relaciones de trabajo se sustentan con estas costumbres y la apropiación de excedentes se negocia constantemente, en sus experiencias cotidianas y relaciones de trabajo y poder, la gente suele trastrocarlas. Es así como estas prácticas mantienen su vitalidad. Por otra parte, al apropiarse de fiestas, bailes y otras prácticas culturales se las saca de un contexto social y se les imprime un carácter eterno y supraclasista. Al respecto, Volsinov (1986: 23) señala: "El símbolo o signo que ha sido extraído de la presión de la lucha social... pierde inevitablemente su fuerza y degenera en una alegoría. La clase dominante se afana por imprimir al signo ideológico un carácter eterno y supraclasista... para no acentuarlo". En la celebración de la festividad de Urkupiña se puede apreciar esta lucha en torno a distintos significados de un mismo signo, concepto o práctica.

EL RITO COMO ESPACIO DE CONTIENDA CULTURAL

Después de la reforma agraria la virgen de Urkupiña comenzó a atraer nuevos devotos que llegaban principalmente de Santa Cruz, pero también de otros pueblos de Cochabamba y ciudades del país. Estos peregrinos, junto con los vecinos de Quillacollo, se apropiaron del culto de la virgen, desplazaron a sus protagonistas iniciales y poco a poco transformaron la festividad rural en una "tradición folklórica nacional". A medida que la festividad crece en tamaño y popularidad, más y nuevos peregrinos acuden de caseríos, pueblos y ciudades distantes. Todos participan en la fiesta, pero lo hacen en diferentes días o momentos del día, realzando ciertos rituales y pidiendo diferentes cosas de la virgen.

Actualmente la celebración comienza oficialmente el 31 de julio con la *quicena*, que se refiere a las diversas peregrinaciones que parten de parroquias ubicadas dentro del valle cochabambino hasta Quillacollo; misas diarias y rituales de vía crucis. Los días 14, 15 y 16 de agosto son los más importantes de la fiesta y atraen el mayor número de peregrinos y participantes, que llegan desde cada rincón de Bolivia. El aire festivo de estos tres días es realzado con la presencia del Arzobispo de Cochabamba y las autoridades políticas locales, departamentales y nacionales. Diversas instituciones, organizaciones y grupos de personas —que actúan unas veces en coordinación y otras en franca oposición— (11) organizan o patrocinan actividades y ceremonias religiosas, folklóricas, comerciales y de otra índole, que se desarrollan simultáneamente. Las actividades relacionadas con la fiesta son intensas y casi caóticas: colectivos, camiones, camionetas y carros peligrosamente abarrotados de pasajeros, que circulan a gran velocidad entre Cochabamba y Quillacollo; conductores ebrios y frecuentes accidentes; graderías sobrecargadas; sobreprecios en las comidas, bebidas y demás artículos; vendedores que ocupan prácticamente todas las aceras y calles; y multitudes de personas que se arremolinan en torno a Quillacollo y sus alrededores. Una vez que ha alcanzado su apogeo el 16 de agosto, la fiesta recupera poco a poco su carácter más regional y local y atrae menos peregrinos. Devotos que llegan de una región o localidad determinada organizan las *kacharpayas* o despedidas a la virgen, con que terminan la mayoría de las peregrinaciones. Los peregrinos de Santa Cruz, por ejemplo, tradicionalmente organizan alguna de estas despedidas, para lo cual llevan a la virgen hasta el manantial de Qota, cuyas aguas consideran curativas y llevan a Santa Cruz embotellada. La fiesta termina el 25 de agosto con una solemne misa en el mercado de Quillacollo. A partir de ese día el pueblo de Quillacollo recupera paulatinamente su ritmo calmado y provincial (12).

Hechura de una tradición folklórica nacional

El 14 de agosto, la fiesta popular comienza con la entrada, que dura cerca de 11 horas. En ella participan fraternidades folklóricas, cada una de 20 a 100 miembros, con su propia banda de músicos, y luciendo atuendos que representan a los Incas, a grupos indios "tradicionales" contemporáneos como los *Tobas* de los llanos y a otros de la puna *(Suri Sicuris, Potolos, T'inkus,* esclavos negros (los morenos), diablos (diablada) y a muchos otros (13).

Cada año se eligen padrinos y patrocinadores que ayudan a cubrir los gastos del espectáculo, especialmente para los trajes y la banda de cada fraternidad. La mayoría de los danzantes son hombres y mujeres jóvenes de Quillacollo y pueblos circundantes, de la ciudad de Cochabamba y también de lugares más distantes como los departamentos de La Paz, Santa Cruz y Oruro. Muchos son estudiantes de secundaria o universitarios, miembros de sindicatos de trabajadores o transportistas; en tanto que hay grupos conformados por vecinos o amigos que tienen diferentes ocupaciones: mecánicos, comerciantes, maestros de escuela. Tanto los danzantes como los músicos ofrecen sus representaciones en honor a la virgen y le prometen bailar y tocar en la fiesta durante tres años consecutivos. Como prueba de su fe en la virgen despliegan gran estusiasmo, energía y resistencia. Esto es lo que más disfrutan miles de espectadores que observan la entrada, desde graderías instaladas en las aceras y calles, desde camiones estacionados, balcones o cualquier otro lugar propicio.

La Asociación de Fraternidades Folklóricas "Virgen de Urkupiña" y las autoridades municipales organizan la entrada y las demás actividades relacionadas con la fiesta, las cuales se desarrollan en días

sucesivos: exhibición de trajes regionales e incluso trajes e instrumentos musicales locales, concursos entre bandas musicales, un taller de "folklore" y la elección y coronación de una reina de folklore. La asociación regula asimismo el orden de participación de los grupos en la entrada, señala la ruta y nombra a los jueces que elegirán la mejor banda en los concursos musicales. Aparentemente, se ha impuesto el orden sobre el desorden, el caos y el mal manejo que percibía la maestra de escuela en el pasado.

Aunque los grupos de músicos y danzantes "indios" han sido sustituidos por fraternidades folklóricas (14), campesinos de los valles altos y bajos de Cochabamba y de lugares más remotos siguen acudiendo a adorar a la virgen y a solicitarle más fertilidad para sus tierras y animales, ahora muchos piden también dinero y quizás camiones y colectivos. También se quedan en las calles de Quillacollo para observar el paso de los grupos folklóricos. Los campesinos que aún usan su vestimenta "tradicional" se ven emulados por estos citadinos, con ropas que no son sino una burda imitación de la que los campesinos usan normalmente. Pero ni las abarcas ni el polvo de las calles ocultan los pies cuidados de estos danzantes. No sólo se ha desplazado a los "indios" de la entrada, sino que la imitación y sus danzas y estilo de vestir han pasado a formar parte de la tradición folklórica nacional. Fuera de su contexto social y cultural, estos bailes y vestimenta pierden su "acento", y su significado se convierte en una alegoría de un pasado ilusorio con el cual la gente de diferentes grupos sociales, étnicos y regionales puede identificarse.

La virgen de Urkupiña y la Iglesia

La Iglesia también ha intentado organizar la celebración de la fiesta con un cronograma propio de misas, procesiones y bendiciones. Desde su perspectiva el 15 de agosto, o día de la Ascensión, es sin duda la jornada más importante de la fiesta. Se celebran dos misas, seguidas de una procesión encabezada por el Arzobispo, por sacerdotes y por los pasantes de la quincena, que patrocinan la mayoría de las actividades de la Iglesia durante la fiesta. Cuando la virgen es llevada por las calles de Quillacollo, los devotos, comerciantes y público en general —muchos con lágrimas en los ojos— saludan a la virgen con sus pañuelos, le arrojan flores, serpentinas, mixtura y revientan petardos. Con todo, si se compara con los días anteriores y posteriores, pocas personas (principalmente los devotos de Santa Cruz y campesinos de la puna) asisten a la misa y participan de la procesión. Los demás están más ocupados en actividades mundanas como el comercio, la danza o en decorar sus colectivos, camiones y carros para la bendición.

"Cien mil dólares por un peso"

El 16 de agosto, día del Calvario, es el momento que todos los devotos han estado esperando para agradecer a la virgen y pedirle nuevos favores, para expresarle su deseo de un futuro mejor y participar activamente del ritual. En esta jornada, en lugar de observar cómo los especialistas realizan rituales y danzas elaboradas, los creyentes se acercan a la virgen directamente. Si logran o no atraer la atención de la virgen depende de su propio esfuerzo y fe: esfuerzo para extraer los pedazos más grandes de roca, del que pongan en sus ofrendas y ritos y en soportar las muchas incomodidades en las inmediaciones del santuario. Por todo esto ese día pasan a segundo plano las ceremonias patrocinadas por la Iglesia, la procesión que traslada a la virgen desde el pueblo de Quillacollo hasta el santuario ubicado en el cerro de Urkupiña y la celebración de la misa o las representaciones folklóricas organizadas por las autoridades civiles. Algunos peregrinos participan de estas actividades, pero la mayoría están ocupados en devolver los pedazos de roca extraídos el año anterior, en sacar otros y en realizar los ritos relacionados con sus peticiones.

Para el observador el espectáculo más impresionante del santuario y sus inmediaciones es la cantidad de devotos. Visto de lejos, el lugar se asemeja a un hormiguero. Hacia el Norte, desde el santuario de la virgen de Urkupiña se advierte que decenas de miles de personas bajan en torrente a lo largo y ancho de los tres kilómetros de carretera de tierra que conducen al santuario desde el pueblo de Quillacollo. Hacia el Sur, se observa que toda la ladera del cerro está completamente abierta por las excavaciones. Estrechos senderos separan las profundas excavaciones y dificultan el tránsito de la gente. Por si fuera poco, miles de comerciantes se instalan cerca del santuario para vender comida, bebida y miniaturas, en tanto que los vendedores ambulantes ofrecen sus mercancías y servicios, caminando entre los peregrinos. A lo lejos se observan los numerosos taxis, carros, colectivos y camiones pródigamente adornados, cuyos propietarios llevan hasta el santuario de la virgen de Urkupiña, desde prácticamente cada rincón de Bolivia, para que sean bendecidos y para dar las gracias a la virgen por haber escuchado sus peticiones. El aire está impregnado del sonido de los martillazos sobre la roca, de las bandas de músicos —cuya variedad de melodías se superponen entre sí—, del susurro apagado de los fieles, del de los sahumerios que en torno al santuario, rezan y repican campanillas, del grito de vendedores de miniaturas, velas, *chicha* y cerveza, billetes de dólar y Cochabambingo, de la voz de hombres que, con pericos, pájaros y monos enjaulados "leen el destino y la suerte...".

La palabra "suerte" se escucha una y otra vez, confundida con "dolar o dólares", "cien mil dólares por un peso". Acarreando grandes pedazos de roca y diversos tipos de miniaturas —camiones y colectivos, casas y billetes— las multitudes se abren paso en diferentes direcciones, con un destino común: el santuario; El sol implacable, el calor y el polvo provocan la exclamación, de más de un peregrino, de "esto es un verdadero calvario".

Los peregrinos más decididos parten de Cochabamba a las 3 de la mañana y caminan los 18 km. hasta el santuario de Urkupiña. Otros parten también temprano, pero prefieren ir en carro o transporte público en tanto que muchos llegan con la procesión de Quillacollo. Muchos más llegan por la tarde y van directamente hasta el santuario para devolver los pedazos de roca del año anterior. Luego se dirigen a las canteras para "trabajar la mina" o "sacar dinero", como muchos de ellos señalan, mientras buscan una cantera con buena veta. Los propietarios de minas (los que pagan impuestos municipales por el derecho a abrir una nueva) exhortan a los peregrinos a utilizar su mina y les ofrecen combos en alquiler. Apiñados entre las excavaciones están hombres y mujeres vendiendo chicha y cerveza para ch'allar la roca antes de golpearla y para tomar en los descansos; mujeres y niños venden bolsas para cargar las rocas extraídas; grupos de músicos esperan ser contratados para alentar a los peregrinos en su esfuerzo por sacar "dinero" o celebrar su satisfacción por haber logrado sacar pedazos grandes de roca.

Luego de extraer pedazos de roca, los devotos compran miniaturas de todos los objetos que desean poseer. A continuación realizan la ch'alla u ofrenda a la Pachamama y a la virgen. Para esto compran mistura y serpentinas con las que envuelven rocas y miniaturas; vierten chicha o cerveza sobre ellas y sobre la tierra. Los peregrinos señalan que estas ofrendas son su forma de agradecer a la virgen por los favores recibidos y para expresarle su fe y voluntad de convertir las miniaturas recientemente adquiridas en objetos de tamaño real. Por poco dinero se puede contratar los servicios de sahumeros o especialistas en depositar ofrendas, quienes en calidad de intermediarios realizan una ch'alla más elaborada. Estos especialistas aparecieron recién en los últimos 50 años. En 1989 ya había 250 sahumeros que, a cambio de un honorario, ejecutaban ritos quemando incienso, minerales y hierbas sobre carbón y vertían alcohol de caña sobre los pedazos de roca y miniaturas. Con un crucifijo en el cuello y una campanilla en la mano evocan a los espíritus de los cerros, a la virgen, a los santos y a la Pachamama, en nombre de los peregrinos (15).

Habiendo cumplido con el aspecto más importante del ritual, algunos peregrinos vuelven a sus hogares llevando consigo sus pedazos de roca; otros se quedan esperando que termine la misa para que un sacerdote bendiga sus rocas y miniaturas —camiones y micros especialmente— frente al santuario de la virgen. Aunque deben guardar fila durante largo tiempo, afirman que esta bendición establece una comunicación más directa con la virgen. Otros muchos se quedan en las inmediaciones del santuario para comer, beber, bailar y decorar pequeñas parcelas de tierra que "compran" por un día. Aunque esta es sólo una compra simbólica, la gente que compra tierra lo toma muy en serio y se molesta si uno pisa, involuntariamente, su propiedad privada. Estos terratenientes potenciales cercan sus parcelas con piedras, plantan pequeñas ramas de árbol y las decoran con frutas y locotos, construyen una casita de piedra y, sobre el suelo, también colocan sus miniaturas —casas, carros y dinero, así como animales y, en algunos casos, una imagen enmarcada de la virgen. Otros compran incluso una miniatura del título de propiedad. Realizan asimismo la ch'alla y sunt'ida, en la cual marido y mujer se revuelcan abrazados por el suelo para tomar posesión de la tierra. Luego se quedan a bailar y beber hasta altas horas de la noche, dejando atrás las casitas de piedra, y así lograr que sus peticiones se hagan realidad.

Pese a que muchos peregrinos aseguran que la celebración de la fiesta es una vieja tradición, la festividad ha cambiado drásticamente en las últimas tres décadas y ha convertido una celebración rural, "india" y campesina en un fenómeno nacional multiclasista y multiétnico. Y aunque, en este proceso de transformación cultural, los protagonistas iniciales han sido reemplazados por fraternidades folklóricas, los peregrinos siguen practicando "antiguas" costumbres como la ch'alla y sunt'ida y la construcción de casas de piedra. Se ha impuesto nuevos significados a las rocas, pero aún se consideran regalos de la virgen; regalos que encarnan fuerzas vitales capaces de multiplicar la riqueza —ya no principalmente animales y cosechas, sino dinero y capital. Es más, los nuevos devotos han introducido nuevos ritos "paganos" como los que practican los sahumeros en el santuario.

La práctica simultánea de ritos antiguos y nuevos, junto a los recientemente introducidos ritos "antiguos" y "paganos" es señal de que los procesos de imposición y apropiación cultural nunca son totalizadores y que, por el contrario, poseen significados o "acentos" diferentes para diferentes grupos sociales e instituciones. Muchas de las tradiciones nacionales que se han incorporado contradicen los ob-

jetivos de algunos miembros de la Iglesia y las nociones dominantes de religiosidad, moralidad y propiedad. Hasta nuestros días, miembros de la Iglesia aún se afanan por "rescatar a la gente" de prácticas que consideran demasiado mundanas: el consumo excesivo de bebidas alcohólicas, el consumo conspicuo, la especulación y las minifaldas "escandalosamente" cortas de las danzantes. La presencia de los sahumeros en las inmediaciones del santuario también ofende a ciertos peregrinos y a las autoridades civiles y eclesiásticas pues para ellos, son los causantes del retorno del caos, el desorden y el paganismo en la fiesta.

Los escasos miembros de antiguas familias de hacendados a quienes se les ocurriría hacer una peregrinación al santuario de Urkupiña son muy explícitos en sus interpretaciones de la fiesta. Uno de ellos, por ejemplo, insistió obstinadamente en que: "...la fiesta es un fetichismo que obstaculiza el desarrollo de nuestro país. No es algo autóctono de nuestra cultura...". Hay quienes lo interpretan de otra manera: "...estas son creencias antiguas que deben cambiar... la gente gasta mucha plata y deja de lado sus problemas. Hay que vivir todos los días con devoción y no acordarse de la virgen el día de la fiesta". Al señalar las maneras "correctas" de relacionarse con el mundo supernatural y no participar de una festividad que consideran demasiado popular e incluso plebeya, los miembros de la antigua clase dominante establecen distancia social y cultural entre ellos y los nuevos ricos y pobres.

Esto se contradice con las explicaciones de empresarios rurales, campesinos, artesanos, sectores urbanos medios, trabajadores, por la gente pobre, quienes atribuyen a la virgen enormes poderes milagrosos y una gran generosidad: "...de otra manera" —afirman— "no vendría tanta gente aquí". Algunos, especialmente los que llegan por primera vez, fundamentan sus afirmaciones en rumores: "La virgen ha ayudado a nuestros parientes y amigos, por eso hemos venido". Otros aseguran saberlo por experiencia propia. Un transportista de un pueblo de Cochabamba, por ejemplo, señalaba, que la virgen ya le había concedido tres camiones y que regresaba para pedirlo uno más. Para la mayoría, el hecho de que la festividad haya crecido tanto en tamaño como en lo elaborado de los rituales es una reafirmación del poder de la virgen. Hay peregrinos que sugieren que llega cada vez más gente porque "...ha descubierto que la virgen de Urkupiña es la verdadera madre de Jesús". De ahí que, el gran número de peregrinos que llega al santuario, con sus propios planes e ideas de cómo relacionarse con el mundo sobrenatural, crea ritos diferentes de los de la Iglesia y de los espectáculos folklóricos.

"La virgen es para los pobres y para los ricos"

Pese a esta disputa cultural, todos los peregrinos veneran a la virgen y comparten la misma fe en su capacidad para hacer realidad sus deseos y expectativas. Es más, "prestándose dinero y capital" de ella, todos buscan mejorar su bienestar económico, especialmente en la crisis económica actual, que afecta prácticamente a cada uno de los bolivianos. Como en el mercado, todos los peregrinos son libres de entrar y salir, regatear y lisonjear, con el propósito de "conseguir plata" y "acumular" capital, de acuerdo al esfuerzo, trabajo y energía que estén dispuestos a "invertir". En el santuario todos los devotos tienen igual oportunidad de lograr la atención de la virgen y de recibir sus favores. Es precisamente en su relación con las mercancías y el mercado que la virgen de Urkupiña se ha convertido en un símbolo de integración cultural y ha merecido el título, recientemente acuñado, de "Patrona de la Integración Nacional". Como el mercado, el culto de la virgen de Urkupiña integra regiones, grupos étnicos y clases sociales en una cultura de aparente igualdad e iguales oportunidades. Esta sería, en realidad, la conclusión a la que llegaríamos si nos limitáramos a observar cómo todos los peregrinos compran objetos en miniatura, que sería una indicación de cuán efectivamente habrían internalizado las nociones hegemónicas, según las cuales, el mercado ofrece las mismas posibilidades a cada participante.

Sin embargo, una observación más detallada del culto de la virgen de Urkupiña nos lleva a otra interpretación. Si analizamos la fiesta desde la perspectiva de los diferentes grupos de peregrinos y, lo que es más importante, de qué le piden a la virgen, de lo que dicen acerca de su generosidad y del éxito o fracaso en conseguir lo que le piden, vemos detrás de este aparente "fetichismo de mercancías" (Weil 1988) los significados que la gente imprime al culto de la virgen de Urkupiña no sólo son bastante distintos sino antagónicos. Como veremos, estos significados expresan una conciencia de que las posibilidades de acumulación de riqueza no son iguales para todos. El culto de la virgen, lo mismo que el mercado, aglutina a diferentes clases sociales en un rito común, pero no integra a las personas en un sistema de valores y significados compartidos.

Se puede distinguir las diferencias de clase y etnicidad entre los peregrinos a través de factores culturales como la vestimenta, el idioma, ritos en que participan y la naturaleza de los pedidos que hacen a la virgen. Los devotos provenientes de Santa Cruz y los comerciantes que instalan negocios en Quillacollo y en las inmediaciones del santuario, por ejemplo, tienden a quedarse el mayor tiempo posible y a participar de diversas prácticas rituales. Otros van hasta Quillacollo tres días consecutivos para observar o participar de la *entrada,*

la misa de la Ascensión y en el Calvario. Algunos peregrinos, como muchos de los campesinos de las alturas de Quillacollo, sólo escuchan misa el día de la Ascensión y regresan a sus caseríos poco después de la procesión. De ellos, sólo los que prestan algún servicio como sahumeros o curanderos van al santuario. La mayoría de los devotos van sólo al Calvario, pero lo hacen en diferentes momentos del día. Grupos de residentes urbanos (profesionales, burócratas de alto nivel y empresarios de Cochabamba), por ejemplo, visitan el santuario temprano por la mañana, ya sea a pie o en carro. A su llegada, devuelven los pedazos de roca, extraen otros, realizan el ofrecimiento o *ch'alla*, quizás contratan los servicios del *sahumero* y luego regresan a la ciudad, antes del arribo de las multitudes. Medio en serio y medio en broma, relatan los muchos milagros de la virgen pero, por las dudas, no olvidan ninguno de los pasos a seguir para propiciar a la virgen y elevarle sus peticiones. Para la mayoría de ellos el viaje hasta el santuario de la virgen de Urkupiña forma parte de una tradición más folklórica que religiosa. Esto se contradice con las explicaciones brindadas por empresarios rurales, campesinos, artesanos, sectores urbanos medios, trabajadores y por la gente pobre, que se queda hasta entrada la noche, bailando y bebiendo en las cercanías del santuario.

Las diferencias de clase se acentúan aún más en las peticiones que la gente hace a la virgen y en la explicación sobre su generosidad. Pide a la virgen desde ganar las elecciones presidenciales hasta dinero y toda clase de bienes materiales, especialmente camiones y colectivos, pero también casas, trabajo, salud, fertilidad de cosechas y animales. Como alguien señaló en un artículo del periódico local, "...lo curioso es que, luego de años de indagaciones, he encontrado que la Mamita sólo trabaja con tres ministerios: Finanzas, Transportes y Vivienda, a diferencia de otras prestigiadas reinas de los Cielos... que tienen un sobrecargado ministerio de salud..." (*Los Tiempos*, agosto 1989: 5). Los peregrinos también están conscientes de esto, cuando observan las diferencias de riqueza que existen entre ellos y compran lo que reciben (o no reciben) con lo que otra gente dice haber recibido. Las discrepancias son verdaderamente considerables y la pregunta que surge es: ¿Cómo manejan este tema los devotos? Si tiene fe en la virgen y creen en su generosidad, ¿cómo explican la desigualdad tan obvia de su forma de dar? Una forma común de manejar este tema es afirmando que si bien la virgen es milagrosa, lo que otorga depende de la fe del devoto. Algunos añaden que la fe no es suficiente, que es necesario esforzarse mucho para merecer su atención. El propietario de un camión lo explicaba así: "La virgen nos da como bendición por el trabajo realizado y es por fe que se tiene algo". La respuesta más dolorosa a esta pregunta provino de un peregrino pobre, que señaló:

La virgen es para los pobres y para los ricos, pero nos quiere diferente. Los ricos le hacen ofrendas más grandes. Ella sabe a quién le da y por qué le da. Tenemos que aprender a pedir como pobres.

Lo sorprendente de esta respuesta es que, por un lado, subraya una conciencia de distinción de clase, y por otra, la aceptación de estas diferencias, al mismo tiempo que pone de relieve que los pobres tienen que "aprender a pedir menos" —una lección dolorosa, si no amarga. En realidad es esta conciencia la que guía las peticiones, de los devotos, a la virgen. Si bien la mayoría compra miniaturas de camiones, casas o billetes de dólar, lo hacen como si compraran un billete de lotería; pero, en la mayoría de los casos, sus peticiones serias se refieren a objetos y favores que están dentro de sus posibilidades (16). Por lo tanto, además de lo más generalizado —camiones y dólares— un candidato político pide ser electo, los campesinos piden salud y mejores cosechas, los carpinteros herramientas, los estudiantes mejores notas, los músicos capacidad para tocar mejor sus instrumentos, los comerciantes, contrabandistas y narcotraficantes mejores negocios y la gente que ha hecho suficiente dinero para comprar una casa, camión, colectivo o taxi, pide estas cosas. Es así como la virgen siempre o casi siempre da, como señalan los propios peregrinos: "...ella siempre nos da, no importa cuánto tarde".

Al aprender a pedir y recibir de acuerdo a las posibilidades de cada uno, la virgen brinda a los nuevos ricos un lenguaje cultural nuevo para legitimar su éxito económico y riqueza. "Es la virgencita..." —dicen— "la que me dio el camión, la casa... y me hizo triunfar en mi negocio". Tratada en diminutivo, la virgen hace que la riqueza parezca inocente, enmascarando u ocultando la explotación, el intercambio desigual o la corrupción que hace posible la acumulación de riqueza. Paradójicamente, sin embargo, el que los ricos logren "recibir" de la virgen, aumenta su popularidad y fama y atrae a más peregrinos, alimenta esperanzas en los pobres, en medio de una prolongada y cada vez más aguda crisis económica. Al mismo tiempo, y a pesar de la popularidad de la virgen y del hecho que todos los peregrinos compran miniaturas de objetos, los pobres están conscientes de las diferencias de clase. Al aprender a pedir de acuerdo a *sus* posibilidades, rechazan la visión hegemónica del mercado como un sistema de igualdad y oportunidad. También rechazan el mito según el cual sólo si se esfuerzan más y tienen más fe lograrán ser ricos. En el santuario, estas personas expresan su esperanza de una vida mejor; pero durante la fiesta confrontan, una vez más, una dura realidad similar a su experiencia en el mercado: un espacio en el cual redescubren, continuamente, su vulnerabilidad y falta de poder. A diferencia de los nuevos ricos para

quienes las piedras simbolizan capital, para los pobres simbolizan dinero, dinero que pueden hacer vendiendo su fuerza de trabajo —si encuentran empleo—, vendiendo sus cosechas en términos bastante desfavorables o bien vendiendo sus artículos o servicios durante la fiesta. Al hacerlo, en función de sus propias necesidades y fines, imponen nuevas prácticas y significados en el culto a la virgen. Al respecto, el propietario de una cantera decía: "...la virgen nos da lo que en otras épocas de año no tenemos: plata". Y la obtuvo —aunque por poco tiempo— de los muchos peregrinos que alquilaron su cantera y combos. Es evidente, entonces, que el culto de Urkupiña ni oculta las desigualdades de clase, ni resuelve las contradicciones que de éstas se derivan.

CONCLUSION

Concebida al mismo tiempo como dominación, resistencia y aceptación, la hegemonía es un proceso formativo en constante transformación. Este trabajo sugiere que, en lugar de concentrar el análisis en la dominación o la resistencia cultural, es más productivo estudiar expresiones culturales como espacios donde se da el proceso hegemónico. Lo que se disputa en este proceso son los diversos significados que diferentes grupos sociales asignan a los mismos conceptos, símbolos o valores. Se destaca también que el uso del concepto de hegemonía no puede separarse de la noción de poder y que es importante relacionar este proceso con los cambios en las relaciones sociales de producción y apropiación. Desde esa perspectiva, sugerimos que el sistema de fiesta que se practica en las comunidades andinas ha perdido mucho de su efectividad como práctica de resistencia cultural en la Bolivia actual. La mera existencia de prácticas culturales diferentes a la cultura dominante no las convierte automáticamente en resistencia. Esto llevaría a conceptualizar la hegemonía y la cultura como productos *ahistóricos y estáticos*, en lugar de entenderlos como *procesos* formativos que están íntimamente relacionados con transformaciones sociales que dan origen a nuevas clases sociales, o fracciones de clase, y a nuevas relaciones entre éstas y el Estado. Como consecuencia de estas transformaciones, algunas prácticas culturales y símbolos pierden su efectividad como formas de resistencia, mientras que otras se mantienen vitales, justamente porque son objeto de disputa.

Como hemos visto, el culto de Urkupiña fue una tradición impuesta, en el siglo XVII, a la población indígena de Cochabamba. Hemos visto cómo los significados de esta tradición fueron aceptados y, al mismo tiempo, reformulados e imbuidos de nuevas interpretaciones. Con la reforma agraria —el surgimiento del Estado desarrollista con otras condiciones para la acumulación de capital y los nuevos procesos

de formación de clase— la festividad de la virgen se transforma en una peregrinación multiétnica y multiclasista. Durante ese proceso, que desplazó a los protagonistas originales, algunos símbolos y prácticas culturales que eran importantes en la celebración —los bailes de los campesinos, su música y sus trajes, las rocas como fuerzas vitales que simbolizaban fertilidad—, han sido sacados de su contexto social y convertidos en tradiciones folklóricas. En cambio, hay símbolos y significados que conservan su vitalidad y, por lo tanto, son objeto de disputa entre los protagonistas. En este escenario se observan dos formas de contienda cultural. En primer lugar un conflicto explícito entre los nuevos ricos, la Iglesia y la cultura dominante en torno de diferentes prácticas y significados culturales. Esto se hace evidente en los discursos acerca de lo que es pagano o religioso, local o nacional, folklórico o religioso. Tanto estas interpretaciones antagónicas como la participación (o no participación) en ritos específicos son maneras simbólicas de expresar lo que se considera correcto y apropiado.

En segundo lugar, no es sólo la disputa entre grupos e instituciones dominantes lo que está en juego en Urkupiña, sino una lucha social implícita en torno al significado de conceptos capitalistas hegemónicos como la igualdad de los individuos en el mercado capitalista. Las peticiones que los pobres hacen a la virgen cuestionan, tácitamente, y/o rechazan el significado que los grupos dominantes desean imprimir a estos conceptos. Tales significados son antagónicos no porque estén enraizados en relaciones precapitalistas y capitalistas o en valores occidentales y andinos, sino porque se relacionan con las experiencias de la vida cotidiana y, por lo tanto, las consecuencias prácticas son diferentes para cada grupo social. El que todos los peregrinos dependan del mercado para su reproducción social en la Bolivia de hoy es un hecho innegable. Pero, si examinamos la manera en que diferentes peregrinos piden a la virgen —y sobre todo cómo los pobres "aprenden a pedir"—, es evidente que compiten en torno a varios significados de los mismos conceptos. Los nuevos ricos piden los objetos que pueden comprar aún antes de celebrarse la festividad, mientras que muchos campesinos, artesanos, asalariados y desempleados piden lo que está dentro de sus posibilidades. Al hacerlo demuestran tener conciencia de la desigualdad de las relaciones de clase. Es precisamente porque no pueden escapar a estas relaciones que la disputa, a nivel simbólico, revela las experiencias y prácticas cotidianas de diferentes grupos. Y es esta relación entre experiencias y significados la que puede transformar prácticas y significados culturales distintos en formas más o menos efectivas de resistencia cultural, como lo han demostrado, obreros, mineros y campesinos bolivianos una y mil veces, en diferentes coyunturas históricas.

NOTAS

(1) La recolección de datos para este trabajo se realizó en diferentes etapas. En la primera observé y participé en la fiesta de Urkupiña tres años consecutivos (1982-1985), cuando realizaba la investigación para mi tesis doctoral en la provincia de Tiraque, Cochabamba. En 1988 regresé a Bolivia para participar una vez más de la fiesta y recabar datos de archivo y de fuentes secundarias. Finalmente realicé un estudio más sistemático durante la celebración de la fiesta de Urkupiña en agosto de 1989. Esta fase de la investigación estuvo basada en la observación y en entrevistas formales e informales a los peregrinos y residentes de Quillacollo. Esto no hubiera sido posible sin la importante colaboración de Mario Castillo y José Luis Romero. Quiero agradecer también a *The Research Foundation of the City University of New York*, a la *Fulbright-Hay Foundation* y a la *Inter-American Foundation* por financiar mi investigación en Bolivia. Este trabajo es una versión revisada y traducida de un artículo que será publicado el próximo año por el *American Ethnologist* (American Anthropological Asociation, 1991).

(2) Excelentes estudios sobre dominación y resistencia son, por ejemplo, Comaroff 1985, Ong 1987, Scott 1985, Stoler 1985.

(3) Véase, por ejemplo, Abercrombie 1986, Rasnake 1988, Rivera 1978. Para ejemplo del Perú colonial ver Spalding 1984 y Stern 1982.

(4) Ver también Taussing (1980) y las críticas a Taussig de Platt (1983) y Sallnow (1989).

(5) No pretendo negar la importancia y persistencia de estas fiestas en el campo, pero quiero recordar al lector que muchos de los protagonistas emigran a otras regiones, ciudades, y hasta a la Argentina, para trabajar como asalariados. Muchas veces son estos migrantes los que, al regresar, dan nueva vida a estas "tradicionales" fiestas (Isbell 1978, Rasnake 1988).

(6) Con excepción de los testimonios orales, se observa una carencia total de información histórica fiable para reconstruir la fiesta, tal como era celebrada desde el siglo XVII hasta la década de los 50 del presente siglo. No se logró encontrar documentos históricos sobre Urkupiña en los archivos nacionales o departamentales, como tampoco en el Episcopado de Sucre. La Iglesia de San Idelfonso de Quillacollo se quemó y aparentemente se perdieron todos los archivos eclesiásticos coloniales. Los periódicos locales para ese período no brindan información alguna sobre la festividad, sino hasta 1928, en que un artículo corto se refiere a la imposición de un peaje para los vehículos que se dirigen al santuario de la Virgen de Urkupiña *(El Heraldo* 8/15/1928:4). Salvo el artículo de Weil (1989) y el trabajo de folkloristas, esta festividad aún no ha sido estudiada en profundidad. Villarroel Triveño (1985) y Peredo Antezana (1979) se refieren a registros de archivo, pero no mencionan referencia alguna.

(7) En general este testimonio oral, publicado en la prensa, coincide con información que me fue proporcionada por antiguos residentes de Quillacollo. Actualmente ovejas y vacas han sido reemplazadas por camiones y carros.

(8) También se ha observado algunos de estos cambios en otras fiestas andinas (ver Buechler 1980), particularmente la sustitución de las piedras por miniaturas (ver Gow 1974, Salnow 1987). Pero la extracción de pedazos de roca de las canteras del cerro, es lo que distingue a la fiesta de la virgen de Urkupiña de los demás cultos.

(9) Ver Lagos 1988, particularmente capítulos 4 y 5.

(10) Esta perspectiva es diferente de la noción de sincretismo, en la medida que revela una lucha que sustenta procesos a través de los cuales los símbolos y prácticas culturales son "prestados" entre diferentes grupos sociales. También desafía los enfoques que hacen énfasis en la continuidad de sistemas independientes de significados casi autónomos dentro de un contexto de dominación hegemónica. Ver el punto de vista crítico de Keesing (1987, 1989) sobre este tema.

(11) Existen dos programas oficiales para la fiesta. Uno de la Iglesia y otro de la Municipalidad de Quillacollo. Las actividades y ceremonias frecuentemente se superponen entre sí.

(12) La feria de Alacitas, similar a la que tiene su origen en la ciudad de La Paz, se celebra el 24 de agosto. Una característica distintiva de Alacitas en Quillacollo es que se instala en la plaza, justo frente a la iglesia. Allí se vende toda clase de miniaturas, incluyendo verduras, frutas, carnes, panes y otros alimentos. Colocados en canastillas, estos artículos se llevan a la iglesia para ser bendecidos. Es así como se asegura que a la familia no le falte alimento durante todo el año.

(13) Ver Albó y Preswerk (1986), quienes hacen una descripción detallada de la composición y organización interna de grupos similares de danzantes que participan en la fiesta del señor del Gran Poder en La Paz.

(14) La primera fraternidad de Quillacollo ("Diablada Centro Cultural Quillacollo") fue organizada en 1952; en 1970 habían seis grupos locales de danzantes (Villarroel Triveño, 1985:44). En 1989 el número de fraternidades locales había aumentado a 30, en tanto que otras 13 provenían de otros lugares.

(15) La mayoría proviene del altiplano y no son especialistas capacitados. Alba (1989) señala que algunos son ricos y llegan en sus propios camiones.

(16) El plantear preguntas a los peregrinos acerca de los medios de vida, lugar de residencia y sus peticiones a la virgen me condujeron a los descubrimientos más reveladores de mi investigación de campo. Con una mera observación daría la impresión que a todos los devotos les interesa únicamente recibir vehículos, dólares y casas.

BIBLIOGRAFIA

ABERCROMBIE, Thomas A. 1986 The *Politics of Sacrifice: An Aymara Cosmology in Action*. Tesis de Doctorado. The University of Chicago.

ABU-LUGHOD, Lila 1990 The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women. *American Ethnologist* 17(1): 41-55.

AGUILO, Federico 1989 Urqupiña. Una "marcha por la vida" de los barrios populares. *Los Tiempos*. Cochabamba, Agosto 14: 10-11.

ALBA, Juan J. 1989 Urqupiña. Un Santuario Colla? *Los Tiempos*. Cochabamba, Agosto 14: 23.

ALBO, Xavier y Matias PREISWERK 1986 *Los Señores del Gran Poder*. La Paz: Centro de Teología Popular.

BUECHLER, Hans C. 1980 *The Masked Media: Aymara Fiestas and Social Interaction In the Bolivian Highlands*. The Hague: Mouton.

COMAROFF, Jean 1985 *Body of Power, Spirit of Resistance*. Chicago: University of Chicago Press.

GOW, David D. 1974 Taytacha Qoyllur Rit'i: Rocas y bailarines, creencias y continuidad. *Allpanchis* (Cuzco) 7: 49-97.

GRAMSCI, Antonio 1975 *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.

GUERRA MERCADO, Daniel 1989 El quince de agosto de los años treinta en Quillacollo. *Los Tiempos*. Cochabamba: Agosto 14: 8-9.

HALL, Stuart 1981 Notes on Deconstructing the Popular. En People's *History and Socialist Theory*. Raphael Samuel, ed. pp. 227-240. London: Routledge and Kegan Paul.

HOBSBAWM, Eric J. 1983 Introduction: Inventing Traditions. En *The Invention of Tradition*. Eric J. Hobsbawm and Terence Ranger, eds. pp. 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.

ISBELL, Billie Jean 1978 *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*. Prospects Heights, Illinois: Waveland Press, Inc.

KEESING, Roger M. 1987 Anthropology As Interpretive Quest *Current Anthropology* 28 (2): 161-176.

1989 Exotic Readings of Cultural Texts. *Current Anthropology* 30 (4): 459-479.

LAGOS, María L. 1988 *Pathways to Autonomy, Roads to Power: Peasant-Elite Relations in Cochabamba (Bolivia), 1900-1985*. Tesis de Doctorado. New York: Columbia University.

NASH, June 1979 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*. New York: Columbia University Press.

1989 Cultural Resistance and Class Consciousness in Bolivian Tin-Mining Communities. En *Power and Popular Protest*. Susan Eckstein, ed. pp. 182-202. Berkeley, California: University of California Press.

ONG, Aihwa 1987 *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: State University of New York Press.

PLATT, Tristán 1983 Conciencia andina y conciencia proletaria. Qhuyaruna y ayllu en el norte de Potosí. *Hisla, Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social* (Lima) 2: 47-73.

PEREDO ANTEZANA, Rafael 1979 *El milagro de Urkupiña*. Cochabamba: Serie Tradiciones e Historia de Quillacollo:

RASNAKE, Roger N. 1988 *Domination and Cultural Resistance*. Durham: Duke University Press.

RIVERA, Silvia 1978 El *mallku* y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca. *Avances* (La Paz) 1: 7-27.

SALLNOW, Michael J. 1987 *Pilgrims of the Andes*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

1989 Precious Metals in the Andean Moral Economy. En *Money and the Morality of Exchange*. Jonathan Parry and Maurice Bloch, eds. pp. 209-231.

SCOTT, James C. 1985 *Weapons of the Weak*. New Haven: Yale University Press.

SPALDING, Karen 1984 *Huarochiri: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford, California: Stanford University Press.

STERN, Steve J. 1982 *Perú's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest*. Madison: The University of Wisconsin Press.

STOLER, Ann 1985 *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1870-1979*. New Haven: Yale University Press.

TAUSSIG, Michael T. 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

VILLARROEL TRIVEÑO, Augusto 1985 *Urqupiña*. Folklore y cultura. Cochabamba: Editorial Arol.

VOLOSINOV, Valentín N. 1986 *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge, MA: Harward University Press.

WEIL, Jim 1989 From *Ekeko* to Scrooge McDuck: Commodity Fetishism and Ideological Change in a Bolivian Fiesta. *Ideologies and Literature* 4(1): 7-29.

WILLIAMS, Raymond 1985 *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. Revised Edition. New York: Oxford University Press.

1989 *Marxism and Literature*. London: Oxford University Press.

La crisis revolucionaria en el Alto Perú y el gremio de azogueros.

EDUARDO R. SAGUIER

La historiografía vinculada con la crisis revolucionaria en el Río de la Plata a comienzos del siglo XIX estuvo íntimamente ligada con la crisis del Alto Perú. A su vez, la historiografía de esta última crisis, giró tradicionalmente en la esfera de un economicismo circulacionista, alrededor de las tesis que sostienen el rol determinante que jugaron en la misma factores externos tales como la escasez y carestía del aprovisionamiento de azogue y el doble sometimiento del capital minero al capital comercial, sufrido por el Alto Perú, desde las submetrópolis mercantiles de Lima y el Río de la Plata. Pero otros autores más recientes, como Assadourian (1980) y Tandeter (1980), insisten en que la causa central del auge y posterior decadencia o crisis del Alto Perú residió en la esfera de la producción minera. Pese al postrer boom minero, la burguesía Potosina, a diferencia de otras burguesías mineras como la de Antióquia en Colombia (1), fue incapáz de consumar un proceso de acumulación de capital, y una consiguiente diversificación económica, debido principalmente, en opinión de Tandeter (1980), a la delicada ecuación que la demografía mitaya (cuya adquisición absorvía los beneficios brutos) mantenía con la geología del cerro del Potosí. Sin embargo, últimamente, Assadourian (1980) ha puesto en duda el peso que la sobrecapitalización del trabajo mitayo pudo haber tenido en la estructura de costos de la explotación minera. La reducción de las causas del boom minero a la sobreexplotación del trabajo mitayo y a la bondad de la geología del cerro, padecería de una monocausalidad ajena a la verdadera realidad experimentada por la industria minera. Más aún, cuando a comienzos del siglo XIX estalló la crisis, ésta se habría debido no sólo a la baja de la ley del mineral y a la escasez de azogue, como lo sostienen algunos autores; ni a la combinación de

la triple escasez de agua, azogue, y mano de obra (2); sino fundamentalmente al negativo impacto que tuvo para el desarrollo económico del área la escasez de inversiones en capital fijo social y la persistencia de un proteccionismo que la doctrina mercantilista de la corona brindó a la minería, a través de auxilios y subsidios en beneficio de una oligarquía azoguera, agremiada y corrompida —instalada en Potosí—, en perjuicio de los azogueros de giro más reducido, de los trapicheros, y de las demás regiones mineras periféricas.

En este trabajo nos hemos de reducir a estudiar la naturaleza del Gremio de Azogueros y su nocivo impacto en la estructura política y en la diversificación económica del área minera. Casi siempre las mejoras técnicas, con el consiguiente aumento de la rentabilidad minera, producían la elevación del arriendo de los ingenios de moler metal, afectando el beneficio neto de los azogueros, motivo por el cual éstos, no acometían mejoras técnicas, al no tener seguridad de recuperar en el período del arriendo, el capital empleado y los intereses adeudados. Como era norma entre los azogueros no invertir tampoco contemplaban reservas para amortizar la planta y equipo. Por ser renuentes a invertir fue entonces preciso también extenderles a través de las Cajas Reales, los Bancos de Rescate, y finalmente el Banco de San Carlos subsidios y líneas de crédito extremadamente generosas, para que adquirieran lo imprescindible con que mantener en actividad (corriente) los ingenios.

La secular lucha en el seno de las élites coloniales por rebajar el precio de los arrendamientos de los ingenios; por disminuir el precio que los habilitadores cargaban a los suministros de azogue, estaño, plomo, bastimentos y plata amonedada; por rescatar las barras de plata en Cajas Reales que no fueran las de Potosí; por participar de la conducción del Situado Real; por reducir la tasa de interés devengada a los censos y capellanías; o por condonar las deudas contraídas con las Cajas Reales, reflejaría las contradicciones secundarias existentes en la apropiación de las rentas agraria y minera. Estas contradicciones secundarias se habrían montado a su vez sobre las contradicciones principales desatadas en las luchas insurreccionales o guerras de liberación nacional.

Entre las instituciones estamentalizadas y corporativizadas que se resistían a la emergencia de una burguesía habría que determinar que rol jugó en esa resistencia el rechazo por parte de los azogueros a elevar la renta debida a los dueños de los ingenios de moler metal; la elegibilidad oligárquica de los oficios capitulares y gremiales; el cobro compulsivo de las deudas mercantiles; el control eclesiástico de censos, capellanías y obras pías; el fuero de minería (3) y la discriminatoria

selección de los miembros del Consulado de Comercio, que se beneficiaban con la conducción del Situado Real. En este trabajo nos hemos propuesto indagar sólo el rol cumplido por las luchas que se dieron para: a) rebajar las rentas debidas a los dueños de ingenios de moler metal de Potosí, b) condonar las deudas contraídas con los mercaderes agiotistas, y c) rebajar las tasas de interés impuestas a censos y capellanías. Para estudiar estas luchas hemos recogido media docena de textos de época hallados en litigios judiciales del siglo XVIII, depositados en el Archivo General de la Nación (AGN), de Buenos Aires (4).

La lucha por la rebaja de los arrendamientos de los ingenios de moler metal reflejaba las contradicciones secundarias por la renta minera misma entre la élite señorial, propietaria de los ingenios, y la élite productiva o azoguera, arrendataria de los mismos (5). Los azogueros arrendaban los ingenios pagando por ellos una renta anual que dependía de la voluntad de los dueños de ingenios. Los dueños de ingenios, algunos venalmente ennoblecidos, y residentes en Lima o Charcas, y no en el asiento de sus intereses (Potosí), poseían las minas e ingenios en propiedad, conjuntamente con el derecho a la mita indígena, y obtenían de ambas una renta fija anual y creciente, que absorbía las ganancias de sus arrendatarios, los llamados azogueros. La lucha de los azogueros con los dueños de ingenios alcanzó su punto más álgido durante las Reformas Borbónicas. Como los azogueros y trapicheros participaban, al decir de Cole (1985), del excedente generado en la industria minera, conjuntamente con la burocracia real, los primeros construyendo y operando las minas e ingenios, y los segundos contribuyendo con la venta monopólica del azogue y la administración de la Mita; tuvo también la burocracia real que poner un límite a la renta impuesta a los azogueros por los dueños de ingenios y minas.

Un índice del poder de los dueños de ingenios era su capacidad de adquirir títulos de nobleza. De la veintena de dueños de ingenios y minas de Potosí en la segunda mitad del siglo XVIII cuatro poseían títulos nobiliarios: el Conde de Casa Real de Moneda General Juan de Lizarazu Viamonte y Navarra (6); el Contador de la Casa Real de Moneda Marqués de Casa Palacio José Palacios (7); y III Marqués de Santa María de Otavi Joaquín José de Otondo (8), y el Conde de San Miguel de Carma Domingo Pedro de Herboso y Astoraica (9). Pero no obstante su nobleza titulada, los dueños de ingenios no pudieron evitar que a comienzos del siglo XIX se congelaran los arrendamientos de los ingenios de moler metal.

La lucha por la rebaja de los réditos o intereses de censos y capellanías, reflejaba también las contradicciones secundarias por la renta agro-minera misma. Como los dueños de ingenios y haciendas de

ganados y cocales participaban del excedente generado en la minería, agricultura y ganadería, conjuntamente con la burocracia eclesiástica, los primeros operando los ingenios y las haciendas, y los segundos contribuyendo con los servicios religiosos (bautismos, matrimonios, entierros y misas) y los fondos líquidos para habilitar el giro de dichas empresas; tuvo también la burocracia real que poner un límite a la renta impuesta a los dueños de ingenios y haciendas por los conventos acreedores de censos y capellanías.

En primer lugar, los productores mineros y rurales recurrían a los Mayordomos de capellanías y obras pías y a los Corregidores (10), para obtener el dinero con el cual habilitar el giro de sus empresas y pagar las gruesas rentas debidas a los dueños de las mismas. En la tarea de requerir crédito, el buen nombre y honor de los productores mineros o azogueros era la mejor garantía con la cual poder obtener el dinero a título de préstamo. Cuando esta gracia no les era concedida por los Corregidores, los comerciantes provenientes de las provincias de abajo o los Mayordomos de Capellanías, los azogueros no tenían más remedio que endeudarse, en un principio con los Mercaderes de Plata, luego con el Banco de Rescates, y más luego, una vez incorporado a la Real Hacienda, con el llamado Banco de San Carlos.

Bloqueada la capitalización minera autónoma, sólo le cabía entonces al azoguero —como bien lo explica Salazar (1985) para el caso de la minería chilena— la capitalización dependiente, asociándose a un mercader "habilitador", llamado Mercader de Plata. Este último suministraba dinero efectivo, al decir de Cañete (1952).

> "...para el pago de los crecidos salarios de los trabajadores, para la compra de los costosos materiales que necesitan y para la contínua habilitación de las minas, ya aguadas o empobrecidas por otras causas" (11).

Siempre que no se guardara una cierta cantidad de efectivo con prohibición de extraerse fuera del reino para ser utilizado en la adquisición de maderas, hierro, plomo, cobre, sal; azogue; carbón y otros mil insumos que se necesitan en la azoguería, Cañete advertía que "...sería preciso que todo se hiciera sobre crédito, que aún no se ha establecido por estas partes en su verdadero pie ni es fácil de establecerse" (12). Sobre la base de estas realidades la Corona fundó, según Cañete (1952), providencias para que en todas las Casas de Moneda del Reino, "...se labre cada año determinada cantidad de moneda, prohibiéndose su extracción fuera del continente, con el interesante fin de fomentar el comercio interior de unas provincias con otras" (13).

Como es sabido, antes de que se difundieran los Bancos de Rescate los mercaderes explotaban a los *pucheros* (mineros independientes) a discreción. Más luego, con la implantación de dichos Bancos, fueron estos mismos Bancos quienes corrieron con gran parte de los avíos de azogue y plata, quedando la habilitación de los bastimentos a cargo de mercaderes independientes. En los contratos de habilitación, los mercaderes se obligaban a suministrar a los mineros: bastimentos, pólvora, velas, azogue, herramientas, madera, coca y otros insumos. Eventualmente, los habilitadores o aviadores tomaban a su cargo todo el pasivo de la actividad minera: pago de jornales, de transporte y de flete en los trapiches y fundiciones. El cargo o debe de las cuentas corrientes de los mineros era cubierto enviando a los mercaderes remesas de mineral, conforme un precio de los insumos suministrados previamente acordado, pero que los mercaderes solían subir. La duración de estos contratos de habilitación dependía de la ley del mineral producido y del crecimiento de la deuda del minero. Si la ley del mineral bajaba, la mina se depreciaba, y los habilitadores dejaban de adelantar los insumos necesarios para la producción. Frente a la depreciación continua de sus minerales, al precio recargado de los suministros y a la tasa de interés usurario aplicado a las deudas que contraían, los mineros terminaban por declararse insolventes. Si la mina, por el contrario, producía un rendimiento normal, la deuda del minero crecía geométricamente, y en igual proporción la ganancia del mercader.

En cuanto a la posibilidad de rescatar el mineral, esta operación tuvo en el Alto Perú mucho que ver con la localización geográfica de la demanda misma de dinero. Muchos de los productores independientes de metal, denominados *pucheros*, cuando requerían de dinero o insumos, acudían por crédito a los aviadores y azogueros potosinos y estos últimos a los Mercaderes de Plata "...para que socorridos y auxiliados con el fomento que necesitaban pudieran contraerse al beneficio de sus metales y rendición de marcos con que les pagaban "(14). Se puede suponer, como lo hiciera Bakewell (1986), que los fondos que usurariamente prestaban los Mercaderes de Plata, derivaban de las ganancias que habían realizado en el procedimiento de conversión de la plata y el oro en moneda, o del interés que habían acumulado al prestar dinero en ocasiones anteriores. El Mercader de Plata era el negociante que compraba la plata y el oro refinados a los refinadores y se encargaba de la conversión de estos metales en moneda, llevándolos por los distintos trámites del pago del impuesto real (quinto, diezmo, etc.) en las Cajas Reales, y del pago de varios impuestos y costos en la Casa de Moneda, donde la plata y el oro se convertían en moneda contante y sonante (15).

En lugares alejados de Potosí, como eran los casos de La Paz, Oruro o Aullagas, Provincia de Chayanta, donde no existían Casa de Moneda ni Bancos de Rescate, los *pucheros* (mineros independientes) estaban sujetos al agiotismo de los aviadores. En La Paz, el oro era quintado en las Cajas Reales valuando la onza en $16 y practicando la operación del ensaye por el método del *cotejo de puntas* (16). Aunque el Virrey Cevallos insistía en la conveniencia para el Rey y el público de que se quintase el oro en Potosí y no en La Paz, los Oficiales Reales y los Diputados del Comercio de La Paz manifestaban en 1780 "...muy dificultoso y cuasi insuperable el que ni los mineros ni sus aviadores puedan llevar el oro a Potosí, los primeros por la cortedad de sus facultades" (17). A excepción de uno que otro, los mineros "..se ven en la obligación de vender en el mismo lugar de minas en corto número lo que van sacando por onzas y adarmes, exigiendo se les anteponga el dinero o avío, por la cortedad de sus arbitrios en laborear" (18). Cuando, por el contrario, no encuentran en sus labores quien les compre "...pasan a las capitales a venderlo allí, observándose ser esto en escaso número" (19). Con que si a los mineros se les deparaba dificultoso el venir aún a La Paz, "...con cuanta más razón les sucederá recresiendo [Potosí] mayor distancia" (20). También el Ensayador de las Reales Cajas de La Paz, Don Diego de la Riva, enterado del Despacho informaba

> "...que no sólo era difícil el que ocurriesen a ensaye real a la Casa de Potosí sino que era imposible se redujesen los trajinadores a este viaje, ...y que, sobre todo, el trato se haría venal; pues harían tratados secretos y no pagarían el quinto y quedaría el público descubierto" (21).

En cuanto a la sujeción económica a que estaban expuestos los mineros y aviadores en lugares como Oruro o Aullagas, ésta les hacía perder entre 4 y 6 3/4 reales por marco de plata vendido, o un descuento correspondiente entre el 7 y el 12%. Mientras que en Potosí el marco de plata se satisfacía a 7 pesos y 2 3/4 reales cada uno, en los Asientos de Minas de Oruro se rescataba a 7 pesos el marco, y en los de Aullagas a 6 pesos y 4 reales el marco (22). De suerte que no subiendo de 10 reales el costo de convertir cada marco de plata en moneda, le quedaba al habilitador en cada marco de las platas de Carangas, la ganancia libre de 7 1/2 a 8 reales, y en la de Oruro de 4 a 5 reales (23). Como se habilitaba a los *pucheros* con avíos de azogue, estaño, plomo, bastimentos y plata amonedada, por lo general sobrefacturados, se lograba con esto "...conocida utilidad dando mayor aliento con este hecho a que con libertad pasen a robar de las labores e intereses de todo el Asiento de Aullagas sin que pueda haber sujeto que los contenga" (24). De aquí el porqué el dinero sencillo tenía en

Potosí, en palabras del Visitador Ventura de Santelices y Venero, dirigidas al Gobernador de Buenos Aires José de Andonaégui, "...más amancebados que en otras partes, por el uso que se puede hacer de él en cualquier dilación de remitirlo [a los Situados]" (25).

Pero como sin especial licencia real no se podían poner en Indias estancos o Bancos de Rescate de mineral, en aquellos lugares como Aullagas, que carecían de ellos, los Corregidores y sus Tenientes, y a veces hasta los Curas Párrocos, eran los que prestaban los avíos de azogue, estaño, plomo, bastimentos y plata amonedada a los *mordedores* y *zánganos*. Estos últimos no tenían "...otro oficio que el de dentrar en las lavores a desbaratarlas y robarlas por la utilidad que tienen de ganar en cada marco por lo menos cinco a seis reales con la que se agrega de plomo y azogue" (26). Dichas utilidades se realizaban en los rescates de barras, los cuales eran practicados preferentemente en Oruro y Chucuito y no en Potosí (27). Esta preferencia obedecía al hecho de que en las Cajas de Oruro y Chucuito se toleraba que las barras se fundieran de hasta 230 marcos de peso cada una en Oruro, y de hasta 165 marcos en las de Chucuito. Los rescatadores de las Cajas de Oruro eran vecinos de la villa, y excepcionalmente originarios de otras ciudades (28). Por el contrario, en las Cajas de Potosí, desde que el Conde de Chinchón lo impuso en 1630 y lo confirmara el Reglamento del Real Banco de San Carlos, los fundidores no podían hacer barras de más de 130 a 140 marcos la mayor. Toda barra que excedía este peso defraudaba al fisco y merecía la pena de 100 pesos ensayados cada una. Pagándose en la Casa de Moneda de Potosí el derecho de avería de la plata producida por el número de piezas y no por peso, a razón de $5 cada una, aquellos azogueros —aunque fueren de la Rivera de Potosí— que fundían sus barras en las Cajas de Oruro, obtenían pingües ganancias a costa del erario real (29). Claro está, que de las diferencias consiguientes se beneficiaban sólo los grandes azogueros, únicos capaces de poder transportar hasta Oruro grandes cantidades de piñas, pues los *pucheros* y pequeños mineros no podían hacer redituar dicho viaje por unas pocas piñas. En el caso del cacique Juan de Dios Helguero, vecino de San Pedro y San Pablo, las ganancias, fruto de la habilitación a los *pucheros*, las repartía con el Subdelegado José Hermenegildo de la Peña y con el cura y vicario de San Pedro y San Pablo, el Dr. Juan José de Artajona y Eslaba. Los Subdelegados a los Curas Párrocos como los Corregidores antiguamente, eran al decir del Virrey Amat "...unos diptongos de mercaderes y jueces, de suerte que en ellos se juntaba la vara del comercio con la de la justicia" (30). Dicho cacique (Helguero) manejaba la plata de los Reales Tributos, utilizándola semanalmente en el rescate de piñas —que tanto hacía en los ingenios de Pataca, Amaya, y Belén como en

los demás trapiches. El fruto de dicho rescate lo remitía a Oruro, donde las piñas eran reducidas a barras. Esto lo lograba dicho Cacique "..demorando los enteros de los tercios de aquellos [Reales Tributos] en la Real Caja, con perjuicio del Real Haber, y tolerancia precisa del Subdelegado" (31).

Finalmente en cuanto al crédito eclesiástico propiamente dicho, muchas veces los azogueros estaban expuestos a la arbitrariedad de Obispos y Mayordomos de cofradías y capellanías, los cuales se negaban a conceder préstamos bajo excusas de naturaleza extra-económica (32). En ausencia de estos recursos, los azogueros debían recurrir a burócratas inescrupulosos que les adelantaran a tasas usurarias los fondos de las cajas reales. Estos funcionarios solían ser los Administradores de la Renta de Tabaco y Naipes, de la Renta de Correos, de las Cajas Reales, o de la Bula de la Santa Cruzada, o los conductores de los Situados Reales, pues sólo ellos podían garantizar el rápido acceso a efectivo contante y sonante (33). Por ejemplo, el Ministro Contador de las Cajas Reales Juan Muñoz Villegas, natural de Carrión, en el Reino de México, de 63 años de edad, confesaba en 1803 que su quebranto de la Caja de Carangas en $84.968,34 fue el resultado

> "...de los gastos que tiene practicados... en el trabajo de minas y en el de haber concluído un socabón en el Cerro de Chiaraue, ...como igualmente en la refacción del Ingenio y Mina del Carmen [en el Cerro de Conajagua, en el Asiento de Santa Rosa]" (35).

A su vez, la causa por la cual se vio obligado a trabajar minas e ingenios fue la necesidad imperiosa que tuvo de indemnizarse de un quebranto anterior, que le había producido "...un considerable derrame y pérdida que experimentó en la especie de azogue, de donde proviene la falta de este magistral" (36).

A medida que la crisis minera se acentuaba (37), las contradicciones que se dieron en el seno de la propia élite se agravaron. Las contradicciones secundarias por la renta minera que se dieron al interior de dicha élite se reflejaron primero en la lucha por la conducción del Situado Potosino, entre los sectores hegemonizados por el Coronel Indalecio González de Socasa (38), y el comerciante, Regidor y Contador Juan de Ybieta y Endeiza (39), ya relatadas en otro escrito del autor (40), más luego por las repercusiones de la escasez de agua, azogue y mano de obra, también expuesta en una serie de trabajos recientes (41), y más luego en la lucha por evadir el pago del endeudamiento de los azogueros para con el Real Banco de San Carlos. El fracaso del Socabón Real y del método de los barriles giratorios promovido por la Misión Nordenflicht había contribuído gravemente a este

endeudamiento (42). A tal "equilibrio de terror" llegó esta deuda (43), que ya no quedaba en el espacio de relaciones de poder otra opción, para los deudores, que repudiar la deuda unilateralmente, y para el bloque acreedor, representado por el Real Banco de San Carlos, que suspender el flujo de recursos. Por ello se acordó arbitrariamente en que pagaran justos por pecadores, socializando las deudas, pues para la cancelación de las mismas y para seguir manteniendo el flujo de recursos se acordó un compromiso mediante el cual todos los miembros del gremio de azogueros, incluyendo los dueños de ingenios, serían responsabilizados conjuntamente (44). Asimismo, para con las deudas anteriores a 1796, se sugirió un método de cobranza por medio de un descuento semanal de un medio a un real por marco de plata vendido al Banco. Como para llevar un giro capaz de producir algo de plata era preciso explotar en las minas cuando menos una cantidad igual de metales a la que se beneficiaba en los ingenios, era indispensable, según le expresaba en 1803 Manuel José Vélez al Virrey, practicar el gasto en el Cerro y por consiguiente era también indispensable contar con el circulante metálico necesario para poner la empresa minera en operaciones (45). Pero si el descuento en el precio de los marcos de plata era excesivo aquellas operaciones se volvían imposibles. Mas los auxilios con que los azogueros eran habilitados por el Banco no eran inmutables. Cuando pese a los auxilios, los azogueros no entregaban piñas al Banco, éste se los suspendía, operación a la cual también le llamaban *Descuento*, por cuanto el Banco al momento del rescate de los marcos de plata entregados les descontaba las semanas que no habían trabajado. Ello generó toda suerte de críticas, por cuanto los azogueros alegaban que:

> "...no pretenden la suspensión de los descuentos de las semanas en que hacen lava e introducen piñas, sino de aquellas [semanas] en que quiebran o dejan de hacerlas por ser forzoso... mientras dure la falta de manos trabajadoras..." (46).

El creciente endeudamiento de los azogueros Potosinos generó a su vez un profundo descontento entre aquellos mineros y azogueros de otras regiones del Alto Perú, como fue el caso del Coronel González de Socasa, que por no gozar de los Auxilios del Real Banco de San Carlos, se veían afectados por los irritables privilegios de que gozaban los Potosinos. Por sólo conservar la Villa Imperial de Potosí, la Corona privaba a Oruro, Aullagas, Porco, Lipez y otras regiones mineras del privilegio del azogue, la mita indígena y los auxilios del Real Banco de San Carlos. Esto era lo mismo que decir que el minero de las vetas más ricas y que trabajaba bien ganaba mucho con las piñas que conseguía producir, y que era entonces lógico sacarle parte de su

precio para compensar al que producía las piñas en ingenios con minas más pobres o que trabajaba mal. Es lícito entonces preguntarse porqué se intentó un sistema que le quitaba ventaja al que producía plata donde era más rentable y que, por el contrario, auxiliaba al que producía sólo a costo elevado? Producir en el lugar más apropiado y por los mejores métodos era una obligación de todo productor minero para con la corona. Pero cumplir con esa obligación requería esfuerzos, que merecían premio y no castigo. Producir más y mejor costaba trabajo y dinero, y no se hacía el trabajo ni se invertía el dinero si el esfuerzo no era compensado. Era natural que el minero o azoguero que hacía inversiones razonables y bien elegidas para mejorar su producción, consiguiera bajar el costo de la piña de plata que producía. Para eso hacía el esfuerzo, para producir más barato las piñas que otros producían más caro, y así aprovechar las diferencias. Pero para que lo haría, si regía permanentemente el sistema de quitar al minero o azoguero que producía piñas más barato, toda la diferencia que media entre producir eficazmente y a bajo costo y producir mal y caro? Instalar la producción de plata en las minas más ricas y producir con eficiencia, exigía trabajos y sacrificios mucho mayores que los que hacían aquellos que por comodidad, más que por razones de productividad, establecieron y mantuvieron sus minas y sus ingenios a poca distancia de Potosí y Oruro. No es de menor consideración entonces, demostrar, como lo hiciera Cañete en un escrito elevado al Virrey del Pino el 26 de Diciembre de 1801, "...la notable injusticia que sufrirían los azogueros que deben menos, con pagar por el que debe más" (47). En este escrito —cuya copia en Sevilla utilizara parcialmente Buechler (1977)— Cañete confiesa no entender los motivos por los cuales los azogueros menos endeudados podían convenir en una desigualdad tan injusta,

"En lo absoluto nadie quiere pagar lo que otro debe sin cambio equivalente. Lo que hace presumir que [los azogueros menos endeudos] consintieron en el Proyecto, o bien por no haber entendido sus inconvenientes y resultas, o bien porque los más pobres que deben menos, temen su propio sacrificio por embargos y execuciones sino se remedia la quiebra del Banco de cualquiera modo, o bien porque piensan evadirse de la paga por otros arbitrios que no alcanzamos en el día" (48),

De acuerdo a las Ordenanzas del Perú, alegaba Cañete, no se debía "...permitir que ningún [azoguero] trabaje más ingenios que los que no pasaren de cien indios, ...ni que se les contribuya [a los azogueros] más azogue que aquel que fuere preciso para el trabajo de un mes" (49).

El monopolio constituído por Luis Beltrán de Orueta (50), Dr. Juan José de Vargas y Flor (51), y Pedro Antonio Azcárate (52), que a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX hegemonizaba la producción de plata y monopolizaba las Diputaciones del Gremio de Azogueros era lo que le preocupaba a Cañete, de modo que su posición no era fruto de un resentimiento, como lo presume Buechler (1977), o de la defensa de los dueños de los ingenios como lo sugiere Villava, sino producto de una honda meditación acerca del futuro de la Mita y la Azoguería del Potosí. Como consecuencia del incumplimiento de las Reales Ordenanzas

"...dos o tres azogueros [Orueta, Vargas y Azcárate], reúnen entre sí [en 1801], una mitad de la fuerza de todo el Gremio... Ahora mismo trabajan 26 cabezas Orueta, Vargas y Azcárate, y siguen con la mira de abarcar los que vacaren en adelante en teniendo abundancia de Mita: sin que parezca extraño el poder pronosticar que al cavo de algunos años vendrá a parar toda la Rivera en solas seis o siete manos" (53).

En cuanto a los auxilios semanales que los azogueros recibían de manos del Real Banco de San Carlos, Cañete agregaba:

"...Ya he dicho que en las quince semanas debe percibir Bargas 30 mil pesos, Orueta 24 mil pesos, y Azcárate 12 mil y más, y entre los tres cerca de 70 mil pesos, que es casi una mitad [35%] de los 200 mil" (54).

Cañete ponía fin a su alegato, precabiendo acerca de las consecuencias de este desorden:

"...no tanto por la dificultad de la cobranza, a unos sugetos que nunca han sido tenidos por poderosos, quanto por los grandes abusos que fácilmente pueden introducir contra el buen servicio de la mita, y contra el buen orden de las Minas con las pretenciones ambiciosas, que son consiguientes a tan grande extensión de empresas, después de la prepotencia que han adquirido sobre todos los demás Azogueros para hacer valer su voz por la del Gremio entero a favor de sus intereses particulares" (55).

En cuanto al monopolio del Gremio, en cuyas elecciones (cuatro por Diputados y tres por Dueños), se venían repitiendo Luis de Orueta, Pedro Antonio Azcárate y José Ignacio Lapeyra y Zabaleta (56), sin guardar el debido hueco, el 27 de Agosto de 1800 estalló la crisis, cuando estos últimos fueron suspendidos en sus Diputaciones por orden del Gobernador-Intendente Francisco de Paula Sanz, quien en su Superior Orden manifestaba

"...que por ningún pretesto pueda en adelante alterarse aquella disposición ni reelegirse por esta vez a los actuales Diputados; sino que el nombramiento o elección haya de recaer en personas imparciales, para que así se logre la mayor quietud y tranquilidad del Gremio" (57).

Seguidamente, en su Oficio Nº 2, el Gobernador- Intendente sostenía que los firmantes del recurso cuestionando a Orueta, Azcárate y Lapeyra "...son verdaderos o parciales y que... debieron quedar excluídos de poder obtener estos cargos [voz pasiva], del propio modo que Orueta y sus compañeros para no poder ser reelectos" (58). Pero el caso fue que a los cuatro meses, en las elecciones de enero de 1801, volvió a triunfar el sector liderado por Orueta y Azcárate, obligándolo a Cañete a deducir un recurso de nulidad, donde cuestionaba la atribución de parcialidad, y la falta del secreto en las elecciones, que el Gobernador-Intendente Francisco de Paula Sanz rechazó de plano. Decía Cañete "...Ahora veo a éste [Orueta], salir reelegido con más autoridad que antes, con sonido de perpetuidad para los únicos negocios graves de la azoguería y para los mismos que motivaron su separación en el Superior concepto de S.E." (59). Orueta y Azcárate habían elegido por Diputados ordinarios a su pariente Don Pedro Arrieta, a su dependiente José Antonio de Estévez (60), y a su poderdante Salvador Fullá (61),

"...con votos mendigados y nulos, para hacerse más dueños que antes del sufragio de los Azogueros y obtener cuanto quieran contra mí y contra otros a su favor por votos involuntarios por no perder la gracia y la Protección de los Diputados en las pretenciones contínuas que hacen para remedio de sus necesidades notorias" (62).

En virtud de estas denuncias, Cañete suplicó por segunda vez al Gobernador-Intendente se sirviera contestar si para votar D. Luis Orueta, el Conde de Casa Real de Moneda (63), y el Dr. Mariano Urquizú (64), manifestaron sus respectivos poderes de D. Salvador Fullá, de la madre (Margarita Rosa Centeno) y hermana del Conde (Isabel de Lizarazu), y del finado Juan Antonio Fernández Dorado (65). Asimismo, Cañete preguntaba

"...si votó efectivamente con el de D. Juan de Dios Pemintel, si este no es Azoguero ni ha sido citado para ninguna Junta antes que subrogase la Diputación del Difunto Zamudio. Si Fullá tiene su formal residencia en Guariguari siete leguas de Potosí, donde solo biene accidentalmente para el despacho de los Correos: si a D. Pedro Arrieta se le consideró sin voz activa en dicha Junta: Si el Escribano citó por voleta a todos los incorporados y no incorporados de orden de V.S. y si habiendo empezado la elección por los votos cerrados de dos enfermos, y algunos Azogueros mas se volvió a repetir empezando otra vez por los Diputados con votación pública por las dificultades que expuso el Dr. Vargas referidas en mi anterior oficio" (66).

Por otro lado, Cañete aducía que la interpretación de la Orden por la cual fueron excluídos de la voz pasiva, acusados de parcialidad, los que habían impugnado en Agosto pasado a Orueta y Ascárate, y otros más como el Pbro. Mariano Urquisu, Da. María Teresa Menéndez (67), Dn. José Franco, Dn. Vicente Bautista y Dn. Asencio de Arismendi, los cuatro primeros con mita y el último sin ella, era "...abusiva y arbitraria", y hecha con el ánimo de

"...sorprender la Junta y poner embarazo con las disputas y providencias, que eran fuera de aquel caso para que sus paniaguados fixasen con certeza los votos, y los otros condenados por parciales, o se arrimasen a ellos por no perder del todo la gracia o disparasen sobre diversas personas en términos de no poder constituir elección" (68).

Para que la parcialidad fuera nota criminal, Urquisu sostenía que "...no basta qualesquiera unión o confederación con algunos, separándose del común, y formando cuerpo aparte; y es necesario que el fin sea ilícito, para que siendo culpa merezca castigo" (69). En cuanto a la falta de secreto en las elecciones, Cañete argumentaba que

"...componiéndose la Azoguería de una porción de hombres de bien, pero abatidos por sus necesidades no hay uno que quiera romper hablando mientras no abren dictámen los Azogueros más principales, que siempre son los Diputados, por sus facultades, y por sus respetos, y se dejan dirigir tan ciegamente por la voz de estos, que no son capaces de decir cosa alguna contra lo primero que oyeron, aunque hayan de salir después blasfemando de la Junta" (70).

Por último, de resultas de la protesta de Cañete contra el monopolio de la industria minera por parte de un ínfimo grupo de Potosinos, el gremio de azogueros acordó en Enero de 1804, exonerar de la contribución de un real por marco a los mineros provincianos. Sin perjuicio de dicha exoneración, la deuda acumulada por el Gremio de azogueros para con la Real Hacienda le hacía pronunciar a Cañete un año más tarde que

"...si he de hablar con mi corazón, debería decir que todo este caudal se halla acumulado y bien escondido entre tres o cuatro azogueros, que los pueden apuntar con el dedo, cuantos

han estado en Potosí: porque todo el Mundo ha visto, y está viendo el luxo escandaloso de sus casas, sus ricos menajes, sus cacerías, sus haciendas de campo, y el alto poder que han ganado, por este medio, no habiendo tenido antes de los auxilios ni uno ni otro" (71).

Las contradicciones secundarias por la renta agro-minera que se dieron en el seno de la propia élite se reflejaron también en la lucha por la rebaja de los réditos o intereses de censos y capellanías. El riesgo corrido es la explicación que daban los acreedores por las altas tasas de interés prevalecientes en el mundo colonial (72). Por el contrario, en la Europa del siglo XVI, lo que resulta verdaderamente significativo no fue la caída del salario sino la caída de la renta de la tierra y de la tasa de interés. La tasa de interés en los Países Bajos cayó en el curso del siglo XVII en más de un 50%, del 6 1/2 al 2 1/2%, forzando la caída de las tasas en Inglaterra y Francia y también en España. Ya en tiempos de Felipe II se redujeron los réditos de los censos a razón de 14 mil el millar, que corresponde a 7 1/7%, cuya reducción supone que entonces estaban más altos. Posteriormente, Felipe III los bajó a 20 mil el millar, que era el 5%, y últimamente Felipe V los redujo a 33 mil y un tercio el millar que fue al 3%.

Mas en el interior del espacio colonial americano, el alza de la tasa de interés y la cuantía de dinero puesto a réditos oscilaba con la localización y la oportunidad del préstamo. Es evidente que cuanto más cerca del polo minero de Potosí uno se hallaba más alta era la tasa de interés y más difícil era hallar capellanía u orden religiosa que estuviese dispuesta a dar dinero a réditos. A contrario sensum, cuanto más lejos del área minera y más cerca de los puertos de salida —a la inversa del premio de la moneda doble— más baja era la tasa de interés y más fácil era hallar dinero a réditos. El descenso notable de las tasas de interés en las metrópolis nos lleva entonces a comprender el aliento que sufrió en ellas la propensión a invertir. A la inversa, la tremenda alza de las tasas de interés en el mundo colonial nos lleva, en cambio, a inferir que en él existía un sostenido desaliento en la propensión a invertir en el circuito productivo. Al menos en las fincas de cocales de Yungas, las unidades económicas se hallaban tan gravemente hipotecadas que su producción no alcanzaba a cubrir el servicio de sus deudas (73). Aparentemente el mismo fenómeno de extremo endeudamiento afectaba a Cochabamba, pues el 5 de abril de 1783 el Cabildo de Cochabamba elevaba al Rey una representación pidiendo se rebajaran los réditos de los censos impuestos sobre las fincas destruídas por la rebelión indígena. Pero el Cabildo Eclesiástico de Cochabamba, una suerte de clase rentista señorial, 74 alegó en defensa de sus intereses que el Cabildo secular había

padecido engaño en "...suponer destruídas las fincas o haciendas de la provincia con la Sublevación de los Indios" (75). Esta afirmación la fundaba en la circunstancia de que la mayoría de las fincas de Cochabamba consistían en tierras de panllevar. Aunque algunas de ellas, en los confines de la provincia, hubiesen padecido perjuicio en sus aperos y ganados, nunca pudieron, para el pensar del Cabildo Eclesiástico, haber sufrido perjuicio en los terrenos. Y como para la situación de los censos, jamás se habían considerado los utensilios de las haciendas, sino el valor de sus tierras, el Cabildo Eclesiástico concluía "...que no pudo dar mérito el quebranto de aquellos a la rebaja que se solicitó en las pensiones de éstas" (76). Estas consideraciones se hicieron extensiva más luego a la Provincia de La Paz, donde por Real Cédula del 9 de febrero de 1795 la Corona insistió, a instancias del Cabildo secular de La Paz, en la rebaja del 3% de los réditos de los censos redimibles y del 2% de los réditos de los censos perpetuos. No obstante la suprema autoridad que respaldaba la medida, el Cabildo Eclesiástico de La Paz manifestaba "...que el deterioro de las haciendas de este Obispado no dá mérito a la pretendida reducción de censos" (77). Con todo, el Cabildo Eclesiástico de La Paz no pretendía negar la decadencia y deterioro en que por la Rebelión de Túpac Amaru habían quedado muchas haciendas no sólo de La Paz, sino también del Cuzco y Charcas. Sin embargo, el Cabildo Eclesiástico de La Paz manifestaba no tener noticia de que Cuzco y Charcas "...hayan solicitado la rebaja que intentan estos hacendados" (78). El argumento del Cabildo Eclesiástico consistía en hacer ver que "...en realidad no fueron destruídos los cocales, en que principalmente consiste la abundancia de los que poseen esa especie de haciendas" (79). Ellos no fueron destruídos porqué los Indios Rebeldes tenían por las plantas de cocales "aprecio y estimación". Aunque algún deterioro sufrieron los cocales por falta de cultivo y en varias de dichas haciendas fueron quemados los caseríos "...se repararon y repusieron sin morosidad a beneficio de la excesiva estimación que tomó este fruto en los tiempos inmediatos de la sublevación" (80). Con el adelanto de su valor "...se auxiliaron no poco los hacendados para reponer sus quiebras, y algunos de ellos que no experimentaron incendios de sus casas por hallarse sus haciendas retiradas, lograron la coyuntura de restablecer sus caudales, y quiza de engrosarlos" (81).

El Cabildo secular de La Paz esgrimía como antecedentes de la reducción de los censos los ejemplos de Lima, con motivo del terremoto de 1746, y de Panamá, con motivo de la caída de Portobello en 1740. Pero para el Cabildo Eclesiástico la ruina acaecida de los edificios de Lima con motivo del sismo era, a diferencia de la pérdida de valor de los cocales de La Paz, irreparable, y como tal acreedora a una

rebaja de los censos. En cuanto al ejemplo de Panamá, bien lejos de favorecer a los hacendados de La Paz, antes probaba, según dicho Cabildo, "todo lo contrario". Los vecinos de Panamá solicitaron la rebaja de los censos por el deplorable estado a que los había reducido la cesación del comercio ocasionada por la caída de Portobello, y los incendios de 1737 y 1756. En efecto, ya fuese por evitar las terribles enfermedades a que estaba sujeto la travesía del Istmo, ya sea "...la menos morosidad y escusación de gastos que adelantan los interesados con la navegación por el Cabo [de Hornos]", lo cierto era que el tráfico marítimo empezó a venir o por Montevideo o por el Cabo de Hornos. De esta realidad provino la despoblación de Panamá, la total ruina de su comercio, y el corto o ningún valor de sus frutos. Muy justa era, entonces, a juicio del Cabildo, la rebaja de la tasa de interés de los censos, "...porqué si las haciendas perdieron irreparablemente parte de su valor, si lo que producían cayó igualmente de su estimación, sin que la industria encontrase arbitrio para reemplazar esos deterioros "...no había cosa mas equitativa que la reducción de sus pensiones" (82).

Pero, a diferencia del caso de Panamá, se preguntaba el Cabildo Eclesiástico de La Paz si se podría alegar que la Rebelión de los Indios había inferido igual decadencia en las haciendas de cocales. Los perjuicios involuntarios y pérdidas sucesivas que argumentaron los vecinos de Lima y Panamá fueron permanentes, mientras que los de La Paz fueron transitorios, "...y el cultivo los reparó con el valor de sus mismos frutos". A tal extremo fue esta reparación que el comercio y abundancia de La Paz se hallaba cada día en mayor auge, "...pues sin hablar del lujo que se observa principalmente en el otro sexo, aún en personas de inferior clase, es innegable" (83). No estaban pues los hacendados de La Paz en la triste necesidad de los de Panamá pues éstos, "...con la ruina de su comercio y ninguna estimación de sus frutos se veían precisados a hacer diariamente dimisión de sus fincas" (84).

Veinte años después, y con relación al tenor de las tasas de interés con que eran gravados los endeudados productores de plata (azogueros) del Alto Perú, el Fiscal de la Real Audiencia de Charcas, Vitorián de Villava, traductor de la obra de Antonio Genovesi, consciente del atraso económico del mundo colonial —al igual que Joshua Child, el pensador mercantilista inglés— manifestaba desde la antigua Charcas en noviembre de 1800 ignorar los verdaderos motivos que habría habido para no haber repetido en los dominios coloniales la reducción de los réditos (intereses) en los censos que ya se había producido en la metrópoli española (85). El saber fijar por ley la cuota que deben producir los capitales era, en el concepto del Fiscal Villava, "...uno

de los golpes más difíciles y más diestros que puede presentarse a los que llevan el timón del gobierno. Que ni lo subido de los intereses abrumen a los necesitados que toman dinero, ni lo bajo de ellos retraigan a los ricos que lo prestan" (86).

Los dos principales fundamentos que ocasionaban la subida de los réditos, en la opinión de Villava, eran "el poco dinero, o el mucho comercio: el primero trae consigo el haber pocos prestadores; y el segundo el haber muchos que pidan para sus giros". Ninguno de estos dos motivos se verificaba en las colonias, en donde al decir de Villava la masa del dinero es respectivamente [por relativamente] mayor que en España,

> "...por que la moneda nunca es poca ni mucha, sino con relación a lo que representa, esto es a los frutos y efectos comerciales, de modo que suponiendo que se dé una porción de plata u otro por otro porción de géneros, aquella es mayor o menor según la abundancia de éste y como los precios de todo son mucho más subidos en el Perú que en España, es claro que la abundancia del dinero es mayor respectivamente" (87).

Esta misma reflexión le servía al agudo Fiscal de Charcas para confirmar su impresión que el comercio era menor en América que en Europa, "...pues el concurso de vendedores proporciona la abundancia, y esta proporción la baratura". Mas luego, Villava sostuvo que en un país sin fábricas, sin primeras materias, sin industria, y en donde el comercio es precario y dependiente cuasi enteramente de la metrópoli, es imposible que el comercio prospere mucho. Así pues, la reducción de la tasa de interés de los censos del año de 1705 con que Felipe V auxilió a sus vasallos de Castilla, debió extenderse, a juicio de Villava, por las mismas causas o mayores.

> "...a los vasallos de América, especialmente cuando observamos que los intereses de los préstamos en el comercio están al mismo medio por ciento al mes que en España, no obstante la diferencia, y desigualdad de su giro, y sus riquezas, y no alcanzamos a entender por qué los censos cargados sobre hipotecas no hayan seguido la misma proporción que allá" (88).

En la hipótesis de que la rebaja de los intereses del dinero promueve la industria y la agricultura, facilitando el tomarlo a censo para emplearlo en beneficiar las tierras y perfeccionar las fábricas y los obrajes, y en el supuesto de que como dice la pragmática de Felipe V, la decadencia de la agricultura exige esta rebaja, y aún los mismos censualistas [rentistas] sensatos reconozcan, que si no se hace se hallan expuestos a perder sus réditos, y aún parte de sus capitales, Villava se preguntaba con increíble lucidez para su tiempo "...a quién

deberá atender antes el legislador? a la clase productiva del Estado, o a la clase consumidora? a los adinerados capitalistas o a los abrumados censuatarios [deudores hipotecarios]?" (89). Todas las reducciones que se han hecho de los réditos de los censos desde el siglo XVI han tenido según Villava sus contradicciones, como expresamente lo declaraba la Pragmática de Fernando VI, "...pero los soberanos han cerrado los ojos al interés que con su bocina de oro aumenta sus roncos alaridos, y abriéndolos sólo a la humanidad, y al bien del Estado, han determinado la reducción según las circunstancias" (90).

A comienzos del siglo XVIII los religiosos en el Perú, a juzgar por lo descripto por Burga (1979), se habían convertido en el grupo rentista más poderoso de la región. Los censos y capellanías sobre nueve haciendas del valle de Chicama sumaban $322.418 y redituaban a los conventos, monasterios e Iglesia Catedral, al interés promedio del 4% anual, $12.896. Contrariamente, los propietarios se habían empobrecido y las haciendas devaluado, lo cual produjo un cambio masivo de propietarios (91). En tales circunstancias, aunque hubiera convenido implantar en las colonias la Ley del año de 1705 rebajando los censos al 3%, a fines de siglo Villaba reconoce que no deberían rebajarse sino al 4% pues

> "...apenas en España se encuentra ya quien de su dinero al 3%, y para hacer ilusoria la ley se han inventado otros contratos: el aumento del comercio, del lujo, y de la población ha subido insensiblemente los réditos, y el mismo monarca en sus empréstitos se ha conformado con el curso natural de las cosas, prometiendo y pagando el 4% en sus villetes que son una representación de los capitales" (92).

Con una claridad asombrosa para los conocimientos económicos de la época Villava reflexionaba con argumentos que bien podrían ser usados hoy en día por quienes cuestionan las altas tasas de interés de la enorme deuda externa que pesa sobre las finanzas públicas de la América Latina

> "La rebaxa general en el Perú del 1% sería útil a los deudores, porque les aliviaría la carga, sería útil a los acreedores, porque les aseguraría sus réditos y sería útil al público, porque sin ella con las continuas execuciones que se echan sobre las hipotecas y con las repetidas fundaciones de capellanías y obras pías se va aumentando el número de los pordioseros" (93).

Podemos concluir entonces, que la deuda contraída por la azoguería potosina con los Mercaderes de Plata, con la Iglesia Católica a través de los censos, con la Real Hacienda a través del Real Banco de

San Carlos, y con los grandes comerciantes monopolistas de Buenos Aires y Cádiz a través del fiado de Castilla, fue entonces la responsable de que en las colonias españolas de América se discutiera en ese entonces, al igual que también se hacía en Europa, las razones de las oscilaciones de la tasa de interés (94). Es evidente que estos conflictos no resueltos socavaron la unidad del sector minero-exportador, lo cual a su vez afectó el equilibrio de poder en el seno del Consulado de Comercio de Buenos Aires, beneficiando a aquel grupo de comerciantes porteños que por negociar con cueros y carnes saladas estaba interesado en el librecambio y en el comercio con las colonias extranjeras (Brasil, Angola, Mozambique, etc.). Sin duda, en esta fractura se encuentra la raíz de la fragmentación política acaecida al antiguo Virreinato del Río de la Plata y el orígen de las llamadas independencias argentina y boliviana.

NOTAS

(1) En el caso de Antióquia (Colel siglo XVIII y permiten calificar más cuidadosamente el impacto de las posteriores reformas del Visitador Mon y Velarde (Dávila, 1990, 42).

(2) Ver Saguier 1989b), y Tandeter (1991).

(3) Buechler, 1989, 19 y 340.

(4) Desgraciadamente, por falta de medios con que trasladarme a Bolivia, no he podido consultar los Acuerdos Capitulares y las Actas Notariales de la Villa Imperial de Potosí.

(5) Arzáns de Orsúa y Vela, 1965, II, 472; y III, 338.

(6) Dueño de cuatro labores y tres ingenios, uno de los cuales era el Ingenio Agua de Castilla. Gobernador de Armas de Potosí, Alguacil Mayor de Santiago de Chile, Caballero de Carlos III, nacido en Ollantaytambo en febrero de 1710; hijo del Corregidor de Aymaraes y Tesorero de la Real Casa de Moneda de Potosí, General José de Lizarazu, nacido en Potosí, y de Margarita Rosa Centeno, nacida en Cuzco; y padre del II Conde de Casa Real de Moneda Felipe Lizarazu; de María Josefa Lizarazu, dueña del Ingenio San Diego, mujer del administrador de la Aduana de Potosí José de Linares (padre del Dictador Linares); de Juana Lizarazu, dueña del Ingenio de Agua de Castilla, mujer del ex-Corregidor de Lampa y futuro Concejero de Indias Vicente Hore Dávila; y de María Lizarazu, dueña del ingenio Canteros, mujer de Joaquín de la Quitana (Lohmann Villena, 1947, II, item 120; y Buechler, 1989, 327-332).

(7) Dueño del Ingenio Laguacaio. Concuñado del Mercader de Plata Antonio Rodríguez de Guzmán. Lo heredan su mujer Bárbara de la Quintana; y Antonia de la Quintana, mujer del Oidor de la Real Audiencia de Charcas José Giráldez y Pino, y a éste último lo hereda Estéban Giráldez San Merino (Tandeter, 1980, 383; Morales, s/f; y Buechler, 1989, 336). A Bárbara de la Quintana la hereda Alejandra de la Quintana, quien a su vez es heredada por Joaquín de la Quintana (AGN, Sala IX, Tribunales, Leg. 92, Exp. 51).

(8) Dueño del Ingenio Chaca. Hijo de Miguel de Otondo y Josefa de Monroy. Por ser su madre prima hermana de María Josefa Alvarez de Quirós, mujer de Juan de Santelices, I Marqués de Santa María de Otavi, este último lo designa como su heredero. Joaquín José de Otondo casó con Josefa Ezcurrechea, hija del fracasado Mercader de Plata Miguel Antonio de Ezcurrechea y de Micaela de Ondarza; y fue padre de Ildefonsa Otondo, mujer de Francisco Trigosa, y de Felipa de Otondo, mujer de José Ignacio Lapeyra y Zabaleta (Tandeert, 1980, 243-245, y 258; y Buechler, 1989, 325-326).

(9) Dueño del Ingenio Jesús María. Hijo de Gabriel de Herboso y de Francisca de Astoraica y Herboso; y nieto del Corregidor Matías Astoraica y de Catalina de Herboso (Buechler, 1989, 336 nota 206). Sobrino de José de Herboso y Figueroa, heredero a su vez del Visitador Joaquín Herboso.

(10) Es preciso señalar como lo hace Cornblit (1972) que existían dos clases de corregidores, los de pueblos de indios y los de ciudades de españoles (Cornblit, 1972, 123, nota 54).

(11) Cañete, 1952, 197.

(12) Ibídem.

(13) Idem, 196.

(14) AGN, Sala IX, Hacienda, Leg. 123, Exp. 3121.

(15) Bakewell, 1986, 7.

(16) a diferencia de Potosí donde se practicaba por *fuego y copella* o por la *vía húmeda* con *aguas fuertes o regia* (AGN, Sala IX, Hacienda, Leg. 18, Exp. 432, fs. 6v. Ver Cañete, 1952, 191).

(17) Idem, fs. 7v.

(18) Idem.

(19) Idem.

(20) Idem.

(21) Idem, fs. 12.

(22) Cañete, 1952, 147. En Oruro se compraba la plata a 143 y 3/4 el ensayado, mientras que en Potosí se abonaba a 146 pesos (Cañete, 1952, 127).

(23) Idem.

(24) AGN, Sala IX, Interior, Leg. 7, Exp. 1.

(25) AGN, Sala IX, 27-4-6.

(26) Idem.

(27) Saguier, 1990, 26, 27, 33, y 36.

(28) De la nómina de los mismos, existente en los Manuales de Décimos, pude hallar un sólo comerciante (Juan de la Plaza) que hubiera previamente trajinado mercaderías en Buenos Aires (AGN, Sala XIII, Oruro, Leg. 24, Exp. 18).

(29) Cañete, 1952, 186.

(30) Vargas Ugarte, 1956, 236, cit. por Hidalgo, 1987, 215. El Cabildo de Cochabamba, integrado por el Alcalde de Primer Voto José de Arias Argüello, el Alférez Real y Alcalde de Segundo Voto Juan José Uzieda y González, el Regidor Decano Pedro del Zerro y Somano, el Depositario General Domingo de Arias Argüello, y los Regidores Manuel Balentín Gutiérrez y Francisco Gumucio y Astuena y el Procurador General Nicolás José Montaño, hacían presente en 1778 al Gobernador "...los graves e insoportables perjuicios que los Corregidores con la intendencia de sus Repartos infieren a toda clase de personas, ya en obligarles con violencia a recibir excesiva cantidad de efectos que no necesitan, ya en el cobro de sus intereses antes del término concedido, y ya obligando a otros, de propia autoridad, a que involuntariamente sean sus cobradores, sin que tengan estos infelices otro consuelo en sus reecividos Bexamenes, que el de esperar sus desagravios en la Residencia de los expresados Corregidores, como que a ella están obligados por Leyes y repetidas Cédulas Reales, pero aún esta esperanza y la de que el Rey Nuestro Señor sea sabidor de lo que padecen estos sus miserables remotos basallos, se les frustra y sale bana a causa de no cumplirse lo que S.M. tiene tan reencargado de que ninguno salga del distrito de su gobierno sin que aia dado Residencia" (AGN, Sala IX, Interior, Leg. 4, Exp. 13).

(31) AGN, Sala IX, Hacienda, Leg. 34, Exp. 882, acápite 22.

(32) El azoguero Coronel Juan de Peñarrubia, confesaba en su testamento que para habilitar el giro de sus ingenios recurrió siempre a las arcas del Convento de Santa Mónica y a la Catedral de la Ciudad de La Plata, con la garantía hipotecaria de un par de casas que poseía en la calle de la Recoba. Mas como su hija natural, María Enríquez (criada y educada por Doña Brianda Enríquez), mujer de Juan Antonio Aguilar, con la cual mantenía crónicas reyertas por el monto de los alimentos debidos, se opuso de San Carlos. Peñarrubia era casado con Juana Guriguru; hermana de Juana Guriguru, mujer del Teniente de Dragones Pedro Escribano Salvado, nacido en Villanueva de la Jara, La Mancha, Toledo; y el mismo era tío político del Capitán de Dragones Pedro Nicolás Escribano, hijo de Pedro Escribano Salvado y de María Guriguru o Burburu; del Alférez del Presidio Cayetano Grimau, casado en primeras nupcias con María Antonia Escribano Guriguru, y en segundas nupcias con María Esperanza Gutiérrez Gálvez; de Tadea Grimau Escribano, mujer de Martín José de Goycoechea; y de Mercedes, mujer del Ministro Contador de la Factoría de Tabaco Vicente Martínez; y primo de Miguel Besares (AGN, Sala IX, Hacienda, Leg. 85, Exp. 2210, cláusula 59; y Fernández de Burzaco, 1986-90, II 293; y III, 195 y 288).

(33) Ver diferentes ejemplos de Saguier (1989b).

(34) AGN, Sala IX, Hacienda, Leg. 113, Exp. 2907.

(35) AGN, Sala IX, Hacienda, Leg. 113, Exp. 2907, fs. 31v.

(36) Idem.

(37) Ver Saguier, 1991, 117-172.

(38) Había sido socio de Manuel de Bulúcua (Buechler, 1989, 419). Socasa contaba en 1803 con cuatro paradas de molinos de granos y dos ingenios de moler metal sin mita en Porco, habiendo alcanzado para esa época el grado de Coronel, la Orden de Caballero de Montesa y el cargo de Comandante de Infantería en Potosí (AGN, Despachos Militares y Cédulas de Premio (DMCP), Libro 9, f. 187).

(39) Sobrino carnal de José de Endeyza y Alvear, ajusticiado por los indígenas durante la rebelión de Tupac Amaru, quien a su era yerno de José de Lezica y Torrezuri (Fernández de Burzaco, 1986-90, IV, 144). A juicio de Indalecio González de Socasa, formulado en 1795, Ybieta "...tiene una ambición declarada por las distinciones civiles, y por el honor de los empleos públicos, según el precio excesivo de $6.000 en que compró el nombramiento de Teniente sostituto de Contador entre partes a sabiendas de que no podía dejarle lucro alguno un Ministerio que había de despachar por mano agena por su poca inteligencia en materia de cuentas..., además de otras pruebas que ha dado Ybieta en los Pleitos que trae sobre el uso del uniforme de Oficiales Reales por sólo el pruritu de hacer figura" (AGN, Sala IX, Tribunales, Leg. 88, Exp. 14, fs. 61).

(40) Saguier, 1989a, 313-316.

(41) Buechler, 1989, capítulo VI; Saguier, 1989b, 69-81; y Tandeter, 1991, 35-72.

(42) Buechler, 1973, 55-60.

(43) Tomo prestada esta acertada figura retórica de Hillcoat y Quenan, 1987, 46.

(44) Buechler, 1977, 92.

(45) Manuel José Vélez al Virrey, Buenos Aires, 9-VIII-1803, (AGN, Sala IX, Hacienda, Leg. 116, Exp, 2963, fs. 101).

(46) AGN, Sala IX, Hacienda, Leg. 123, Exp. 3094, fs. 30v.

(47) "...Si dos individuos debiesen el uno veinte mil pesos y el otro cuatro mil, y cada uno trabajase en un ingenio de dos cabezas, con el producto semanal de cien marcos, se descontarían igualmente al uno que al otro seis pesos dos reales por semana, que componen $325 al año (si la contribución fuese sólo de medio real [por marco] y en llegando [el descuento] a un real por marco sería le desfalco [o descuento] semanal hasta doce pesos cuatro reales y en el año $650. En el primer caso [descuento de medio real] el deudor de los cuatro mil pesos tendría pagada toda su deuda a los doce años y ocho meses, y en el segundo [del descuento de un real por marco] acaso a los seis años poco mas, cuando el otro que debe los veinte mil apenas hubiera desquitado una quinta parte de ellos. Y pues el Proyecto supone que en 25 años quedaran chanceladas los $403.900 que se deben al Banco, se sigue que al cumplimiento de este plazo [de 25 años] el uno [el que menos debía] vendría a pagar cuatro mil pesos mas que no debía, y el otro [el que más debía] emvolsaría en su propio beneficio doce mil pesos que quedaron por pagar, y no tendría ya que satisfacer, habiendo de estar para entonces abolida toda la deuda actual del Banco" (AGN, Sala IX, Hacienda, Leg. 123, Exp. 3094).

(48) Idem, fs. 89v.

(49) Idem, fs. 111.

(50) Natural de Oñate, hijo de Domingo de Orueta Balansátegui y de Ana María de Eguinoa, natural de Elgueta (García Carraffa, LXIII, 271). En 1797 fue cruzado Caballero de Carlos III (Buechler, 1989, 359). Aparentemente tuvo una hija ilegítima llamada Luisa de Orueta, concebida en Francisca Villanueva durante una estadía que tuvo en Buenos Aires (Buechler, 1989, 355).

(51) cuñado de José de Oña y Bravo.

(52) Tuvo tres matrimonios, el primero con Petrona Scholl y Peñarubia, nieta del azoguero Juan de Peñarubia; el segundo con Rosalina Segovia, hija de Juan José Segovia y de Manuela del Risco y Agorreta; y el tercero con Clara Zamudio, hija de Pedro Zamudio (Buechler, 1989, 349, nota 279; 367, nota 378; y 396). Fue arrendatario del Ingenio de Alantaña.

(53) AGN, Sala IX, Hacienda, Leg. 123, Exp. 3094.

(54) Idem.

(55) Idem.

(56) Sobrino de Antonio Zabaleta, y marido de Felipa de Otondo, hija del Marqués de Otavi Joaquín José de Otondo y de Josefa Ezcurrechea (Buechler, 1989, 326 y 387).

(57) AGN, División Colonia, Hacienda, Leg. 99, Exp. 2574, fs. 121.

(58) Idem, fs. 122.

(59) AGN, División Colonia, Hacienda, Leg. 99, 2574, fs. 102v.

(60) de ejercicio Baxador de metales.

(61) Caso con una hija del azoguero Francisco Mayora (Buechler, 1989, 360). En 1787 pide permiso para pasar a Salta (AGN, Licencias y Pasaportes, Libro 17, f. 351). En 1791 Juan Gil lo demanda por cobro de pesos (AGN,

Tribunales, leg. G-18, Exp. 2). En 1792 Joaquín Pérez le vende su parte en la Hacienda-Ingenio de Guariguary (AGN, Hacienda, Leg. 64, Exp. 1691). En 1795 adquiere sus partes en un Ingenio de moler metales de Potosí a sus cuñados Gaspar, José y Manuel Mayora (AGN, Interior, Leg. 37, Exp. 5).

(62) AGN, División Colonia, Hacienda, Leg. 99, Exp. 2574, fs. 103.

(63) Hijo del Gobernador de Armas de Potosí, Alguacil Mayor de Santiago de Chile, Caballero de Carlos III, General Juan de Lizarazu Viamonte y Navarra, nacido en Ollantaytambo en febrero de 1710 (Lohmann Villena, 1947, II, item 120).

(64) cuñado de Juan Antonio Frenández Dorado.

(65) Arrendatario en 1781 del Ingenio de moler metales de Potosí denominado "Los Barraganes", y en 1786 arrienda el Ingenio de la Cuesta de Nuestra Señora de la Concepción, perteneciente a Ignacia Fernández Pacheco y Escalante, mujer de Manuel Bernabé y Madero, heredera de Estéban Escalante. Poseía las Labores de Guebara y Carmen Chico.

(66) AGN, División Colonia, Hacienda, Leg. 99, Exp. 2574, fs. 103v.

(67) Hablaba quechua y aymara (Buechler, 1989, 337).

(68) AGN, División Colonia, Hacienda, Leg. 99, Exp. 2574, fs. 123.

(69) Idem, fs. 154v.

(70) Idem, fs. 126.

(71) AGN, Sala IX, Hacienda, Leg. 124, Exp. 3146.

(72) En Bengala se prestaba en ese tiempo a los colonos el 40% y 60%, y en la China el interés corriente del dinero alcanzaba al 14%. De igual manera, en las colonias de América del Norte y de las Indias Occidentales, Adam Smith confiesa que no sólo los salarios del trabajo sino el interés del dinero son más altos que en Inglaterra (Smith, 1979, 90-93).

(73) Santamaría, 1987, 436.

(74) Semo, 1974, 176ss.; y Lavrin, 1985, 67.

(75) AGN, Sala IX, Hacienda, Leg. 55, Exp. 1415, fs. 2.

(76) Idem.

(77) AGN, Sala IX, Hacienda, Leg. 75, Exp. 1999, fs. 21v.

(78) Idem, fs. 22v.

(79) Idem, fs. 23.

(80) Idem, fs. 23.

(81) Idem.

(82) Idem, fs. 24v.

(83) Idem, fs. 25.

(84) Idem.

(85) Roll, 1942, 71; Schumpeter, 1984, 306; y Heckscher, 1943, 615, 645.

(86) Dictámen de Vitorián de Villava, La Plata, 5-XI-1800 (AGN, Sala IX, Hacienda, Leg. 75, Exp. 1999, fs. 89.).

(87) Idem, fs. 89v.

(88) Idem, fs. 90.

(89) Idem, fs. 90v.

(90) Idem.

(91) Burga, 1979, 82.

(92) AGN, Sala IX, Hacienda, Leg. 75, Exp. 1999, fs. 90v.

(93) Idem, fs. 91.

(94) Ver Schumpeter, 1984, I, 306-307; y Baeck, 1988.

BIBLIOGRAFIA

Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé (1965), *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Ed. por Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, (Providesce, R. I.);

Assadourian, Carlos Sempat, et. al. (1980): *Minería y Espacio Económico en los Andes. Siglos XVI-XX*, (Lima: IEP);

Baeck, Louis (1988): "Spanish economic thought: the school of Salamanca and the arbitristas", *History of Political Economy*, 20:3, 381-408;

Bakewell, Peter J. (1984), *Miners of the Red Mountain* (Albuquerque, New México: University of New México Press);

Bakewell, Peter J. (1986): "Los Determinantes de la Producción Minera en Charcas y Nueva España en el siglo XVII", *HISLA, Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social, VIII;*

Buechler, Rose Marie (1973): "Technical Aid to Upper Perú: The Nordenflicht Expedition", *Journal of Latin American Studies*, V, 37-77;

Buechler, Rose Marie (1977): "El Arte de ser 'útil': Don Luis de Orueta y la decadencia del Potosí colonial", en *Bicentenario del Río de la Plata*, (Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia), t. II, 59-119.

Buechler, Rose Marie (1989): *Gobierno, Minería y Sociedad. Potosí y el "Renacimiento" Borbónico, 1776-1810* (La Paz, Bolivia: Biblioteca Minera Boliviana);

Burga, Manuel (1979), La Sociedad Colonial (1580-1780), en L. G. Lumbreras, et al., *Nueva Historia General del Perú*, (Lima: Mosca Azul Edit.);

Cañete y Domínguez, Pedro Vicente (1952), *Guía Histórica, Geográfica, Física, Política, Civil, y Legal del Gobierno e intendencia de la Provincia de Potosí*, (Potosí: Edit. Potosí");

Cole, Jeffrey A. (1985), *The Potosí Mita, 1573-1700. Compulsory Indian Labor in the Andes*, (Stanford, Cal.: Stanford University Press);

Cornblit, Oscar (1972): "Levantamientos de masas en Perú y Bolivia durante el siglo XVIII", *Revista Latinoamericana de Sociología* (Buenos Aires), v. 6, n. 1, 100-141; y en Alberto Flores Galindo (ed.) (1976), *Túpac Amaru II - Antología* (Lima);

Cornejo, Atilio (1937): *Apuntes Históricos sobre Salta* (Buenos Aires: Talleres Gráficos Ferrari Hnos.);

Cutolo, Vicente Osvaldo (1968-1985): *Nuevo Diccionario Biográfico Argentino*, (Buenos Aires: Ed. Elche, 7 vol.);

Dávila L. de Guevara, Carlos (1990): "El empresariado antioqueño (1760-1920). De las interpretaciones psicológica a los estudios históricos", *Siglo XIX* (Monterrey, México), año V, n. 9, 11-74;

Dominguez, Jorge I. (1985): *Insurrección o Lealtad. La desintegración del Imperio español en América*, (México: Fondo de Cultura Económica);

Fernández de Burzaco, Hugo (1986-90): *Aportes Biogenealógicos para un Padrón de Habitantes del Río de la Plata* (Buenos Aires, 5 vols.);

Golte, Jürgen (1980), *Repartos y Rebeliones. Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, (Lima: IEP),

Heckscher, Eli F. (1943) *La Epoca Mercantilista. Historia de la organización y las ideas económicas desde el final de la Edad Media hasta la Sociedad Liberal*, (México: FCE);

Hidalgo, Jorge (1987) "Tierras, exacciones fiscales y mercado en las sociedades andinas de Arica, Tarapacá y Atacama, 1750-1790", en Harris et. al., *op. cit.*;

Hillcoat, Guillermo y Carlos Quenan (1987): "Estrategia de los bancos acreedores", *Realidad Económica* (Buenos Aires), Febrero de 1987, 45-61;

Jáuregui Rueda, Carlos (1989): *Matrimonios de la Catedral de Buenos Aires, 1747-1823* (Buenos Aires: Fuentes Históricas y Genealógicas Argentinas);

Lavrin, Asunción (1985): "El capital eclesiástico y las élites sociales en Nueva España a finales del siglo XVIII", en Enrique Florescano, coord., *Orígenes y Desarrollo de la Burguesía en América Latina, 1700-1955* (México: Ed. Nueva Imagen), 33-72;

Lazcano Colodrero, Arturo G. de (1936-1969): *Linajes de la Gobernación del Tucumán. Los de Cordoba*, (Cordoba), 3 vol.

Lohmann Villena, Guillermo (1947): *Los Americanos en las Ordenes Nobiliarias* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo);

López Toro, Alvaro (1970): *Migración y Cambio Social en Antióquia durante el siglo diez y nueve*, (Bogotá: Ed. Universidad de los Andes);

Lynch, John (1958, 1967): *Spanish Colonial Administration, 1782-1810; The Intendant System in the Viceroyalty of the Rio de la Plata* (London: The Athlone Press; trad. española, 1967);

McGreevey, William Paul (1975): *Historia Económica de Colombia*, (Bogotá: Ed. Tercer Mundo);

Morales, Adolfo de (s/f): Nobiliario de la antigua Audiencia de Charcas (manuscrito inédito en poder de Juan Isidro Quesada);

Ospina, Vásquez, Luis (1956): *Industria y protección en Colombia*, (Medellín, Colombia: Ediciones Efe);

Quesada, Juan Isidro (1988): "El Nobiliario Boliviano de Adolfo Morales", *Boletón del Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas*, t. XII, n. 156, 23-25;

Roll, Eric (1942) *Historia de las Doctrinas Económicas*, (México: FCE);

Romero Cabrera, Lilians Betty (1973): *José Miguel de Tagle. Un comerciante americano de los siglos XVIII y XIX* (Córdoba);

Safford, Frank R. (1965): "Significación de los antioqueños en el desarrollo económico colombiano un examen crítico de la tesis de Everett Hagen", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 3, 49-69.

Saguier, Eduardo R. (198a): "La Conducción de los Caudales de Oro y Plata como Mecanismos de Corrupción. El Caso del Situado asignado a Buenos Aires por las Cajas Reales de Potosí en el Siglo XVIII", *Historia* (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile), 24, 287-317;

Saguier, Eduardo R. (1989b): "La Penuria de Agua, Azogue, y Mano de Obra en los Orígenes de la Crisis Minera Colonial. El Caso del Potosí a fines del Siglo XVIII", *HISLA, Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social* (Lima, Perú), n. 12, 2º semestre de 1989, 69-81;

Saguier, Eduardo R. (1991): "Los Cálculos de Rentabilidad en la Crisis de la Azoguería Potosina. El Refinado del Metal a la luz de ocho Visitas de Ingenios desconocidas", *ANDES Antropología e Historia* (Salta: CEPIHA y Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta), n. 2-3, 117-172.

Salazar, Gabriel (1985): *Labradores, Peones y Proletarios. Formación y Crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*, (Santiago de Chile; Ed. Sur);

Santamaría, Daniel J. (1987): "La participación indígena en la producción y comercio de coca, Alto Perú 1780-1810", en Olivia Harris, et. al. (1987): *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*, (La Paz: CERES);

Schumpeter, Joseph A. (1984), *Historia del Análisis Económico*, (México: FCE);
Semo, Enrique (1974): *Historia del Capitalismo en México* (México);

Smith, Adam (1979), *Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones*, (México: FCE);

Tandeter, Enrique N. (1980): La Rente comme rapport de productionet comme rapport de distribution: le cas de Potosí, 1750-1826 (These de 3e cycle en Histoire, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris);

Tandeter, Enrique N. (1991): "Crisis in Upper Perú, 1800-1805", *Hispanic American Historical Review*, v. 71, n. 1, 35-72;

Tjarks, Germán O. E. (1959): "Potosí y los situados de comercio", *Boletín del Instituto de Historia Argentina "Dr. E. Ravignani"*, año IV, t. IV, 2ª Serie, N. 8).

Twinam, Anne (1977): *Miners, Merchants and Farmers: The Root of Entrepreneurship in Antioquia, 1763-1810*, Ph. D. diss., Yale Univesity;

Vargas Ugarte, Rubén (1956), *Historia del Perú, Virreinato (siglo XVIII), 1700-1790*, (Lima).

El orureño Francisco Ruiz Lozano, general de la Mar del Sur, cosmógrafo mayor del reyno del Perú y primer catedrático de matemáticas de la ciudad de Lima (1607-1677)

JORGE ORTIZ SOTELO
Capitán de Fragata
Armada Peruana

Desde que el hombre americano alcanzó el nivel de desarrollo adecuado para construir embarcaciones capaces de navegar largas distancias, los mares que rodean nuestro continente sirvieron de eficaz medio de interrelación de las diversas culturas que florecieron en él. La piragua caribeña, la xangada brasileña, la canoa norteamericana, las balsas de palos, la de totora y la de pieles de lobos inflados, todas ellas cumplieron a cabalidad su rol en este proceso. Al arribo europeo el Nuevo Mundo, las embarcaciones nativas se vieron desplazadas por otras más sofisticadas que facilitaron el enlace entre zonas más distantes, tanto en el mismo continente como con Europa y Oceanía. La gente de mar que vino entonces fue de muy variada procedencia (españoles, portugueses, italianos, griegos, afronegros; etc.) y a ese ya pintivariado grupo humano se incorporaron pobladores ribereños cuyas cualidades marineras fueron rápidamente apreciadas.

La gente de mar, tanto ayer como hoy, constituye un grupo social diferenciado por el mismo medio en que se desenvuelve. La identificación de una dotación con su nave, sea esta mercante o de guerra, disuelve o disminuye diferencias nacionales y/o regionales, habiendo sido el período colonial americano un claro ejemplo de este proceso

integrador. Por esta causa creemos que presentar el caso de uno de estos hombres de mar coloniales aporta a este meritorio esfuerzo integrador de los pueblos latinoamericanos.

El personaje elegido es Francisco Ruiz Lozano, natural de Oruro, estudiante en México, capitán de infantería en Chile, catedrático de matemáticas en Lima, comerciante en Panamá, Cartagena, Acapulco, Valparaiso, Concepción y Talcahuano; cosmógrafo mayor del Perú y General de la Mar de Sur.

Lo poco que se conoce sobre él es, esencialmente, lo que Mendiburu consignara en su *Diccionario Histórico Biográfico del Perú* (Lima 1885). Lamentablemente, muchos de los datos que ahí aparecen son inexactos y requieren aclaración.

Ruiz Lozano vino al mundo hacia 1607 en la recién establecida ciudad de San Juan de Austria, minas de Oruro, actual Bolivia, y no en Lima como aparece en el retrato que de él conserva la Universidad de San Marcos. Fue hijo legítimo del capitán Juan Mateo Lozano y doña Bárbara de Echavarría, que debieron de los primeros avecindados en dicha ciudad (1). Hubieramos querido decir que de su infancia altoperuana conocemos muy poco, pero la realidad es más cruel que nuestros deseos, pues realmente no sabemos nada de esa etapa de su vida. Tampoco conocemos la fecha en que pasó a Lima, salvo lo que una solitaria cita sugiere cuando señala que fue estudiante en el Colegio de San Martín (2). En este colegio de la Compañía de Jesús se le habría despertado la gran afición por las matemáticas que lo llevó a tratar de ahondar en su conocimiento al lado del mercedario Fray Diego Rodríguez, catedrático de matemáticas en la Universidad de México. Aún cuando no aparece registrado como alumno de dicha universidad (3), Ruiz Lozano señalaría, años más tarde, haber estudiado "la hidrografía como parte de dichas matemáticas", demostrando singular aprovechamiento "con relación y crédito de sus maestros". El viaje se habría producido hacia mediados de siglo, ya que positivamente se encontraba en ciudad de México en 1651.

El padre Rodríguez, propietario de la cátedra de matemáticas en la Universidad de México desde 1637 hasta su muerte en agosto de 1668, así como contador de la Universidad por algún tiempo (4), había nacido en Atitatl, Nueva España. A lo largo de sus años de estudio produjo varios trabajos científicos, que le ganaron una sólida reputación como uno de los matemáticos y astrónomos más hábiles en el Reino de Nueva España. Según lo señalado por Beristaín, a fines del siglo pasado la biblioteca del convento mayor de su orden en ciudad de México conservaba aún muchas de sus obras en manuscrito. "De Logaritmus", fue uno de sus últimos trabajos, copia del cual "remitió a su

discípulo D. Francisco Ruiz Lozano, catedrático de matemáticas de la Universidad de Lima" para su impresión. Lamentablemente, no consta que dicho trabajo llegara a ser publicado (5).

Ruiz Lozano guardó siempre gran respeto por su maestro, a quien señaló ser:

> "sujeto digno de toda alabanza, y a quien, no sólo en este siglo, mas aún en parangón de los antiguos, merece superior lugar con ellos, y el primero en el Magisterio para los presentes, y futuros; a cuya voz viua debo la inteligencia de las Mathemáticas, y deberé siepre [sic.] qualquier acierto que tuuiere, por estar fundado en su doctrina" (6).

Luego de haber adquirido los conocimientos teóricos, Ruiz Lozano adquirió experiencia marinera navegando tanto en la zona del Caribe como en el Pacífico, tal como señala al indicar que dejó "la quietud de su casa, haciendo varias y diversas navegaciones en este mar del Sur y en el del Norte, reconociendo y observando la longitud y latitud de los puertos, puntas, ensenadas y cabos más notables con las islas, arrecifes y bajos" (7).

Fue durante su etapa mexicana que nuestro entonces joven piloto produjo sus primeros trabajos de aplicación a la naútica, al publicar dos reportorios o lunarios, correspondientes a 1651 y 1652, en los que proporcionaba datos astronómicos diversos, principalmente referidos a la Luna. Constituían estos libros una suerte de antecesores de los Conocimientos de los Tiempos, o actuales Almanaques Naúticos (8). Asimismo, colaboró con su maestro en las observaciones que éste efectuará a un cometa que apareció a fines de 1652, y cuyos resultados fueron publicados bajo el título *Discurso ethereológico del nuevo cometa, visto en aqueste Hemisferio Mexicano; y generalmente en todo el mundo. Este año de 1652* (México, 1652) (9).

Fue con ocasión de estas observaciones que Ruiz Lozano conoció al almirante Pedro Porter Casanate, quien por entonces acababa de dejar el cargo de gobernador y capitán general de la provincia de Sinaloa, a quien describió como "sugeto de esta ciencia —la astronomía— a todas luzes grande, y en la Náutica peritissimo". Años más tarde, con motivo del levantamiento general de los naturales del reino de Chile, en 1655, serviría a sus órdenes en la defensa de Concepción (10).

Su primer servicio a la corona lo prestó a solicitud del presidente de la Audiencia de Panamá, Pedro Carrillo, "dando forma para hacer una fortificación en el ancón de la ciudad de Panamá, que no se había podido disponer en mucho tiempo, para guarniciones y defensa de la ciudad" (11). Lamentablemente, este trabajo tuvo corta vida ya que la

ciudad fue destruida en 1671 por el pirata inglés Henry Morgan. Empero, la labor desempeñada en tales edificaciones debieron merecerle ser presentado al virrey de Nueva España, Luis Enríquez de Guzmán, conde de Alba de Liste, quien al viajar al Perú para tomar posesión de su nuevo cargo, lo invitó a formar parte de su comitiva (12).

Días antes que el Conde tomase posesión del Virreinato peruano, el 14 de febrero de 1655, los naturales de Chile se levantaron en toda la gobernación, llegando a poner en grave riesgo a los súbditos españoles al sur del río Maule. Menos de una semana más tarde, los vecinos de Concepción depusieron al gobernador Antonio de Acuña y Cabrera, acusándolo de haber causado esa situación por su ineptitud y cobardía. Tan graves hechos fueron condenados, primero por la Audiencia de Santiago y luego por el virrey limeño, quien dispuso que el almirante Porter Casanate, quien también formaba parte de la comitiva de Alba de Liste, viajase de inmediato a hacerse cargo de la gobernación. Ruiz Lozano, que ya se había iniciado en el mundo de los negocios y el comercio, quedó encargado de los gastos de manutención del hijo y otros dependientes del almirante (13).

Al mando de tres bajeles y 377 hombres "con sus armas de mosquetes y arcabuces", Porter Casanate arribó a Concepción el 1 de enero de 1656, devolviendo así la iniciativa a las armas españolas (14). La rebelión demandaría seis largos años de esfuerzos, tiempo en el cual debieron enviarse desde el Callao tropas y dineros frescos para poder retener el control de aquellas tierras. Como si las dificultades de la guerra fueran poca cosa, el 15 de marzo de 1657 un terrible terremoto dejó en ruinas el sur del continente, generando nuevos requerimientos de auxilio, que alcanzaron a sumar gruesas sumas de dinero (15).

Ruiz Lozano se halló presente a la mayor parte de estos hechos, según el mismo refiere,

> "con ocasión de auer lleuado a mi cargo dos vajeles del Real situado, y socorro especial, q. el Excelentísimo Señor Conde de Alba Virrey, q. fue, remitido con su acostumbrada prouidencia, y liberal mano, reconociendo la mucha necessidad de aquel exercito".

En las dos ocasiones en que viajó a Concepción, colaboró con Porter Casanate cuando éste, "a la sombra de las armas, reedificó, pobló y restituyó los puestos de Andalién, Estancia del Rey, Conuco y San Pedro de Alba, dexandolos fortificados en su antiguo esplendor" (16). Con tal motivo se desempeñó como capitán de infantería, "armando a su costa los soldados de su compañía", y se hizo cargo del primero de los puestos nombrados, que protegía a la ciudad de Concepción (17).

La experiencia militar adquirida en Chile debió ganarle cierta reputación entre la gente de armas, ya que lo veremos aparecer como censor del libro de Antonio Heredia y Estupiñan Teórica y práctica de esquadrones, aparecido en Lima en 1660 (18).

El 28 de julio de ese año zarpó la Armada de la Mar del Sur con rumbo a Panamá. A bordo de una de sus naves debió ir Ruiz Lozano, pues lo encontramos siguiendo el recorrido clásico de los comerciantes que iban a la feria de Portobello. En dicha ciudad aparece entre fines de 1660 y mayo de 1661, llevando a cabo diversos préstamos y adquiriendo mercaderías y esclavos, que después vendería en Lima a diversas personas. De Portobello pasó a Panamá, donde figura llevando a cabo varias transacciones entre enero y marzo de 1662 (19).

Catedrático de matemáticas y Cosmógrafo Mayor

Hacia principios del siglo XVI, cuando la expansión europea había encontrado un nuevo campo de acción hacia América, se vio la imperiosa necesidad de contar con datos astronómicos de mayor precisión que los hasta entonces disponibles para facilitar la navegación de altura. La solución española fue la creación del cargo de Piloto Mayor de la Casa de Contratación de Sevilla, quien además tenía el cargo de Cosmógrafo Mayor. Entre sus funciones estaba el predecir las fases de la Luna, calcular los eclipses, ordenar las tablas de cosmografía, dar lecciones públicas de matemáticas aplicadas a la navegación y examinar a los pilotos de la Mar Océano.

En el Virreinato peruano no se dio un paso semejante durante el siglo XVI, debido quizá a las condiciones de navegación del Pacífico. Sin embargo, la necesidad de brindar una mayor base teórica a los pilotos se evidenciaba de tiempo en tiempo por diversos accidentes que sufrían las naves. Esto, unido al creciente tráfico marítimo entre el Callao y Panamá, llevó a que dicho cargo fuera establecido hacia 1630, con funciones semejantes a las del cosmógrafo mayor sevillano, siendo el primero en desempeñar tal función el portugués Francisco de Quiroz (Lúcas, según otras fuentes), hijo del navegante Pedro Fernández de Quiroz, quien aparece citado como tal en setiembre de dicho año. Sobre Quiroz y su sucesor, el sargento mayor Diego de León, poco ha quedado registrado, al punto que muchos autores, siguiendo a Mendiburu, mencionan como primer cosmógrafo mayor del reino del Perú a Ruiz Lozano (20).

El nombramiento de cosmógrafo mayor del reino del Perú era conferido por el virrey al astrónomo de mayor renombre en los reinos a su cargo, siendo ejercido en forma vitalicia. Los cosmógrafos mayores (entre los cuales destacaron José Gregorio Paredes, Pedro de

Peralta, Cosme Bueno y Eduardo Carrasco), habrían de mantenerse en un sitial importante dentro de la comunidad científica nacional hasta la Guerra del Pacífico, luego de la cual el cosmografiato fue abolido (21). Entre sus funciones estaba el dar a prensa anualmente los almanaques y guías de forasteros, que al contener gran cantidad de información científica, así como el ordenamiento político y administrativo del virreinato y luego de la república, resultan indispensables para todo estudioso del pasado peruano.

Al fallecer Diego de León, hacia finales de 1661, Ruiz Lozano, que aún se hallaba en Panamá, solicitó para sí el cargo vacante, para lo cual presentó una larga relación de méritos, en la que menciona tener listo para impresión

> "un Derrotero General de esta Mar del Sur, desde el estrecho de Maire, sito en la parte mas austral del polo, hasta el cabo Mendocino, que es lo mas septentrional de la América ...conteniendo tablas de declinación del Sol y las estrellas de primera magnitud para el siglo XVIII",

hecho en base a los datos reunidos durante sus navegaciones. Fuera de ello señala haber publicado los Reportorios anuales para el reino del Perú, también conocidos como Lunarios, correspondientes a los años 1654-1660, impresos en Lima; y un Tratado de Medir Tierras (22). Lamentablemente, ninguno de estos trabajos ha sobrevivido, quedando tan solo unas tablas de declinación solar preparadas por él, presumiblemente para el referido derrotero, como parte del "Derrotero de las Costas de los Reynos del Perú, Tierra Firme, Chile y Nueva España, sacados de los diferentes cuadernos que han escrito y usado los más clásicos pilotos de esta Mar del Sur" (23).

Conforme el propio Ruiz Lozano señalaría años más tarde, en mérito a sus estudios y suficiencia en las matemáticas,

> "se me ha dado y despachado por dicho señor conde de santiesteban el de tal cosmographo en diez y siete días del mes de marzo del año de mil y secientos y sesenta y dos y el de como se deve entender esta merced y calidades en veinte y quatro del mes de Henero del año de seiscientos y sesenta y cinco" (24).

Respecto a dichos nombramientos, hay que tener en consideración que la vinculación de Ruiz Lozano con el conde de Santiesteban iba más allá de los aspectos meramente funcionales, pues había sido designado, junto con su amigo y colaborador el jesuita malinense Juan Ramón Koening, tutor del joven Manuel de Benavides y de la Cueva, hijo del Virrey (25). La labor de ambos matemáticos al lado del joven general de mar y guerra les granjeó su amistad, pues cuando éste se

retiró del virreinato, en diciembre de 1666, a la muerte de su padre, otorgó poder a Ruiz Lozano y al oidor Alvaro de Ibarra para que velasen por varios asuntos que dejaba pendientes. Por su parte, el orureño hizo otro tanto para que Manuel de Benavides gestionara la regularización de sus nombramientos como cosmógrafo y catedrático (26).

Igual función habría ejercido con Juan y Enrique Enriquez de Guzmán, hijos del virrey Conde de Alva de Liste, pues a ambos otorga poderes en 1663 y 1665 para que gestionen ante la corte la confirmación de sus cargos como cosmógrafo y catedrático (27).

De sus trabajos como cosmógrafo sólo conocemos que en 1663 delineó los planos de las fortificaciones que el Conde de Santiesteban tenía orden de levantar en Conchán, Chorrillos, la desembocadura del Rímac, Chuquitanta y Ancón (28). Ese mismo año preparó un "Reportorio anual para el Reino del Perú" (29). Y en 1665 publicó un *Tratado de Cometas, observación y juicio del que se vio en esta ciudad de los Reyes, y generalmente en todo el Mundo, por los fines del año 1664 y principios de 1665* (Lima 1665), constituyendo el primer trabajo de índole científica realizado en Sudamérica (30).

El referido cometa había sido observado en la madrugada del 11 de diciembre de 1664 por los pilotos "examinados" Bernardino Liaño y Leyba, en Arica; y Gaspar de Sedera, en Chao, "arrumbado de Norueste Sueste, y que a este rumbo arrojaua la cola". Arribados al Callao procedieron a informar del suceso al Cosmógrafo Mayor, quien se dispuso a efectuar las observaciones del caso.

> "A los 14 de Diziembre del año 1664 treze horas y treinta minutos después del medio día, según cálculo Astronómico, y por el Político o Ciuil, Lunes 15 de Diziebre [sic.], ala una y media de la madrugada, —consigna Ruiz Lozano— me fue patente el Cometa, que desde el día referido observéen esta ciudad de los Reyes por espacio de treinta ynueve días, cuya logitud [sic.] es de 302 gr. 30 min. ysu latitud Austral 12 grad." (31).

De acuerdo a sus cálculos, el cometa había tenido origen "a los 9 días del mes de Diziembre, a las 13 hor. 8 min. después de medio día".

El tratado brinda clara imagen de lo que era la astronomía indiana a mediados del siglo XVII, reflejando en su forma mucho de la obra de su maestro, el padre Rodríguez. De otro lado, constituye una interesante muestra del arte tipográfico peruano del siglo XVII (32). Cuenta con 42 fojas efectivas de texto, precedidas de las aprobaciones de ley, y no pocos elogios rimados, como el que escribiera el sargento mayor y ex-gobernador de Valdivia Fernando de Rivera:

Ya del sol los dorados paralelos,
hasta aquí de la América ignorados,
Se ven de tus escritos ilustrados,
y brillan a la luz a de tus desvelos.

Corres al cielo los azules velos,
Ya tu pluma los astros trasladados,
lucirán los indianos despreciados,
Por ignorantes de sus propios cielos.

El prodigio mayor que el cielo ostenta,
Descifrado te debe nuestro clima,
Que rayo a rayo sus inflexos cuenta.

Rasgos son de tu pluma luces bellas,
Que adornan y hermocean nuestra Lima,
Otra vez ya por ti ciudad de estrellas.

En relación a lo astronómico propiamente dicho, el trabajo de Ruiz Lozano proporciona las observaciones diarias del cometa, indicando lugar donde surge a la vista, recorrido, longitud y otros datos. Asimismo, efectúa cálculos sobre la magnitud de la cabeza y la longitud de la "cabellera" o cola. Respecto a las causas su origen, cita al padre Rodríguez, indicando que estas son dos:

"La primera como principalisima es Dios, que es el eficiente Supremo que las cría para sus fines, y designios inescrutables; la segunda son los cielos queobran como instrumentos naturales: con que no queda recurso alguno a los Estoicos, ni a otro alguno, para predecir Cometas, pues ninguno de los mortales podrá dezir donde, como, con que movimientos, y que círculos seguirán, pues todo dimana mas de la primera que de las segundas" (33).

Como muchos de los hombres de su época, Ruiz Lozano cree que los cometas son anunciadores de desgracias, indicando que "siendo vertical de las más principales ciudades desde Reino. Luego algo se espera del y no en vano es embiado de la omnipotencia de Dios" (34).

Como ya se ha señalado, entre las funciones del cosmógrafo figuraba la de examinar a los pilotos, calificándolos para navegar en la Mar del Sur. Sin embargo, el ejercicio de esa atribución contrastaba con la realidad imperante, pues la mayor parte de los pilotos de esta mar habían adquirido sus conocimientos por uso práctico, desconociendo los aspectos teóricos que su propia profesión exigía. Por tal razón, el 14 de marzo de 1665, el virrey Conde de Santiesteban creó una cátedra de matemáticas, a cargo del cosmógrafo, la misma que debía ser dictada en el Hospital de Marineros del Espíritu Santo (35). Fue de este modo que los concurrentes a dicho centro de salud, ruda gente

de mar, principió a recibir los "conocimientos previos de la náutica, y aún ella misma", dictados en buen romance y no en latín, como hubiese correspondido si la cátedra hubiera sido establecida en la Universidad (36).

Merced al testimonio del escribano Juan Fernández de Algaba, tenemos una breve descripción de lo que fue la clase inaugural de la cátedra de matemáticas:

"fui llamado del capitan Francisco rruis Locano cosmographo mayor del rreino al hospital del espiritu santo y abiendo llegado a la puerta de Un salon del segundo patio de la Enfermeria à mano derecha bi que estava el dicho capitan francisco rruis Locano puesto Enpie En Una catedra que dixeron ser de cosmographia de que el excelentisimo Sr. conde de Santiesteban Virrei destos rreinos le hizo merced y estaba orando en el arte de cosmographia estando presente el señor Dn. manuel de benavides y de la cueva hixo de su Excelencia que trajo orden y decreto para desde la paresion de dich catedra laqual le dio y tomo el dicho capitan francisco rruiz Locano haciendo diferentes actos quieta y pacificamente sin contradicción de persona alguna. Como a las once del día a que se hallaron presentes algunos catedráticos desta Real Unibersidad de diferentes facultades y muy gran concurso de gente de todo lo qual me pidio se informe el dicho capitan francisco rruiz Locano" (37).

El hospital de marineros del Espíritu Santo era uno de los más antiguos de la capital peruana, habiendo sido fundado en 1573, sobre la base de un generoso donativo del griego Miguel de Acosta, con el fin de brindar asistencia y curación a los marineros y gente de mar que arribara enferma el Callao. Ruiz Lozano llegó a establecer un especial vínculo con esta institución, desempeñándose como mayordomo, y mejorando tanto sus rentas como el edificio. Debió ser para dicho hospital, o para el convento de la Merced, con el que también guardaba estrechas vinculaciones, que en 1666 mandó confeccionar dos esculturas. Una de ellas era de ébano, carey y marfil con sobrepuestos de bronce, mientras la otra era un San Miguel Arcángel

"de madera de zedro de dos baras de alto, su morrión portatil, el malo de los pies, la lanza en la mano derecha, pesso y adarga en la otra segun y de la forma y traza que esta pintado en un modelo que esta en mi poder y la ha de encamar pintura y dorar de todo lo nexessario, ponerle sus ojos de vidrio christalino, el cual ha de ser para unas andas" (38).

El comerciante

Al igual que la mayor parte de los hombres de mar de su época, Ruiz Lozano buscó mejorar sus ingresos por muy diversos medios, vinculándose para ello especialmente con el reino de Chile. No tenemos información precisa acerca del inicio de estas actividades, pero podemos presumir que el contaba, por razones de familia, con algún patrimonio, suficiente como para mantener sus estudios en México y una compañía de infantería en Andalién. El primer dato concreto que se tiene con relación a su solvencia económica está dado en el expediente matrimonial que presentó con ocasión de su enlace con la limeña Jacoba de la Cueva, a fines de 1658, cuando uno de los testigos presentado por la novia lo refiere como hombre de caudal (39).

El número y tipo de transacciones comerciales en las que Ruiz Lozano participó es bastante grande y diverso, habiendo quedado registrada la mayor parte de ellas en los protocolos del escribano Juan Fernández de Algaba. Al revisarlos hemos encontrado que nuestro personaje aparece en varias oportunidades, comprando bienes, dando y recibiendo dinero en préstamo, adquiriendo y actuando como armador de la fragata *El Rosario de María*, administrando bienes de funcionarios sirviendo en sitios alejados, o negociando deudas de las que él era fiador. Citar cada uno de estos casos sería monótono y fraccionario para efectos de conocer el conjunto de las actividades económicas en las que participó. Por tal razón, hemos elaborado el cuadro resumen que aparece anexo, el que da buena idea de la manera y lugares en los que realizó sus negocios.

En términos generales, Ruiz Lozano comerció en casi la totalidad de las posesiones españolas en América, siendo así que la primera noticia que al respecto se tiene es la de su viaje a Tierra Firme entre 1660 y 1662. El destino final de dicho viaje fue Portobelo, donde aparece prestando diversas sumas de dinero entre fines de 1660 y mayo de 1661, y adquiriendo varios negros esclavos que luego trajo al Perú donde los vendió ventajosamente. De enero a marzo de 1662 realiza algunas otras transacciones en Panamá. A su arribo a Lima cobró por diversos conceptos la suma de 69,326 pesos 2 reales, y efectuó préstamos por valor de 61,230 pesos 5 reales (40).

Algunos testimonios sugieren que a fines de 1662 volvió a viajar, esta vez a la costa oeste de Centro América. Por otro lado, Ruiz Lozano habría viajado a Chile por lo menos en otras dos ocasiones, fuera de los viajes efectuados durante la rebelión araucana. Estos nuevos viajes fueron para llevar el Real Situado, en marzo de 1668 y en marzo de 1669 (41). Se tiene registrada su presencia en Concepción en setiembre de 1668, donde recibe varios encargos y poderes para efectuar cobranzas en Lima, entre ellos figura el del maestre de campo general Fernando de Mieres Garce

> "para el pagamento de la gente de guerra que milita en este Real exercito sinquenta y seis mill doscientos y noventa y ocho rreales que montan siete mill treinta y siete pessos y dos Reales de a ocho rreales el pesso de los quales otros siete mill y treinta y siete pessos y dos rreales a de dar y pagar en mi nombre y por mi misma quenta al capitan Don Fernando del Poço y Silba y en su nombre al capitan Diego Perez Lobo mercader de dicha ciudad de Lima tres mill pessos de a ocho Reales que el dicho capitan don Fernando del Poço le paga a quenta de escritura de mayor cuantía y assimismo a de dar y pagar al comisario general don Félix de Bustamante" (42).

Entre los que debían recibir este dinero se encontraba Diego Montero del Aguila, alumno del colegio de San Martín, e hijo del referido maestre de campo Fernando de Mieres. Los 700 pesos que se le asignaban fueron recibidos por éste en marzo siguiente (43). También recibe poder del viceprovincial de los jesuitas, el padre Juan López Ruiz, para que cobre los 900 pesos que corresponden al colegio de esa orden (44).

El tema de las actividades comerciales de Ruiz Lozano merece un trabajo más detallado, que en honor a la verdad prefiero dejarlo para quienes se especializan en el tema económico del siglo XVII. A nosotros nos cabe la satisfacción de dar alguna información que pueda ser de utilidad a quien decida enfrentar este reto.

El general de la Mar del Sur

Al iniciar su gobierno, el virrey Conde de Lemos encontró que la Armada estaba compuesta por naves sumamente viejas. Tal hecho, unido a la creciente amenaza inglesa, representada por Morgan en el Norte y la visita de Narborough al Sur, lo llevó a intentar su renovación. Con tal propósito, en 1670, adquirió el patache de 300 toneladas *San Lorenzo*. Dotado inicialmente con seis piezas de artillería, el patache llevaba una más al zarpar, el miércoles 9 de setiembre de 1671, en demanda del puerto de Acapulco. Al mando de la nave iba Ruiz Lozano, quien luego de efectuar diversas reparaciones en el citado puerto, retornó al Callao en mayo siguiente con 18 piezas de artillería a bordo, "así como con gran suma de ropa de China y otros muchos géneros" (45).

A consecuencia de esto último, Ruiz Lozano y Juan del Pando fueron incluidos en las acusaciones hechas por el Licenciado Marcos de Valdelomar contra el virrey Conde de Lemos. La acusación precisa indicaba que ambos "intervinieron en los dos navios de China que suponese haber entrado el conde en esta ciudad y vendidose en sus casas las mercaderías públicamente". Sin embargo, el 26 de marzo de 1675, fueron absueltos por el Licenciado Andrés Flores de la Parra, quién veía esto como parte del juicio de residencia del Conde de Lemos, y "por haber constado lo contrario" (46).

Si bien su retorno de Acapulco estuvo pues sazonando por acusaciones de comercio ilegal, también tuvo algunos otros elementos destacables, entre ellos el haber sido la primera ocasión en que una nave hiciera ruta directa entre ambos puertos, tomando para ello la dirección de las Galápagos, tal como señala el propio Ruiz Lozano, cuando indica que salió de Acapulco:

"la vuelta del Sur a vuscar un vajo de la Fhelipinas que las naos abian bisto o cuarenta leguas para el Sur del puerto de Acapulco y no abiendo allado nada mandó gobernar al Sur asta 12 grados setentrionales donde bido tiñosas y bobos y mucho Peje dorados y cachorretas y en esta altura allo bendabales y mando gobernar al sureste como 200 leguas asta 4 grados de la parte del Norte aqui ubo biento ueste y mando gobernar al essueste 130 leguas asta estar al Sur de la ysla de Cocos 50 leguas que fue en 2 grados 40 minutos de la vanda del norte y por la misma derrota hasta la equinosial como 120 leguas y de Cavo Pasado 50 leguas y desde paraje como pudo de una vuelta y otra y el viento dava lugar hasta la punta de Santa Helena que esta en 2 grados 15 minutos del Sur vido una ysla, digo 2 islas, en 2 grados de la vanda Norte de los Galapagos" (47).

Con posterioridad, probablemente bajo el gobierno del conde de Castellar (1674-1678), Ruiz Lozano fue nombrado general de la Armada del Mar del Sur, título con el cual figura en el retrato que de él se conserva en la Universidad de San Marcos.

Por esta misma época circularon fuertes rumores afirmando que un grupo de ingleses se había asentado en la zona del estrecho de Magallanes. Por tal motivo, el 24 de abril de 1675 se reunió un Concejo de Guerra y acordó lo siguiente (48):

"Le pareció una de las más y conbenientes prebenciones (como en la verdad lo era) hazer despacho particular con persona de toda confianza, ciencia y experiencia en la naútica, a los dos efectos referidos de dar dicha noticia al Sr. virrey de la Nueva

España y Presidente de Guatemala para que tubieren prevenidas sus costas. Y conducir una compañía de artilleros (1120v) y marineros. Y conbiniendo por las razones presupuestas que esta diligencia se executase con el mayor secreto que fuese posible. Y en el tiempo mas oportuno... Hizo consulta por escrito al Real Acuerdo ponderando la necesidad que había que remitir persona que con todo el secreto que pedía la materia fuese a las costas de Guatemala y Nueva España a la noticia y leva referida..." (1120)

"Con estas deliberadas consultas, diligencias y resoluciones practicó el Conde la de enviar al general Francisco Ruiz Lozano por ser Cosmógrafo mayor de este reino, catedrático de matemáticas y artillería y el mas versado en la navegación de estos mares como es notorio".

En efecto, poco después de realizado el Consejo, partió sigilosamente del Callao el general Ruiz Lozano, dirigiéndose a Guayaquil donde alquirió la fragata *San Juan de Dios* (49), mientras que el general José de Alzamora zarpaba para ir a dar alerta a Panamá (50).

Ruiz Lozano tocó primero en Nicaragua, donde entregó los pliegos dando noticia de estos hechos, y pasó luego a Acapulco. En este puerto desembarcó para dirigirse a la ciudad de México, a tratar "con el señor virrey de aquel reino la remisión de éste de una compañía de soldados, marineros y artilleros". Autorizado para ello, Ruiz Lozano pudo cumplir su cometido y retornó al Perú "conduciendo la gente en el mismo bajel". Su arribo se produjo por la misma época en que llegó la noticia que ya no habían enemigos en Chile, por lo que "a unos se les sentó plaza en el presidio del Callao y otros se fueron a solicitar su conveniencia devengados los socorros que se les dieron cuando sentaron las plazas" (51).

A su regreso de Acapulco vino trayendo "géneros de ropa de Castilla", contra lo que la legislación vigente permitía, acusandose luego la virrey Castellar de haber estado involucrado en esa ilegalidad. En el juicio de residencia que se le siguió, el Virrey quedó absuelto de responsabilidades, pero se le culpó de "omisión en no haber dado las órdenes convenientes a los ministros a quienes toca para que averiguasen el caso" (52).

El último registro que hemos encontrado sobre Ruiz Lozano está fechado en Lima el 29 de noviembre de 1677, cuando aparece pagando el sepelio de uno de sus esclavos en la parroquia de San Sebastián (53). Poco después de esto volvería a viajar a Acapulco, falleciendo

en tierras mejicanas. El detalle de su deceso aún no está claro, no tanto por no haber ubicado la información precisa, ya que esta consta en los documentos que hemos revisado en Sevilla, sino porque no hemos recibido a tiempo la copia del referido material. En todo caso, la información proviene de una declaración a la que podemos darle credibilidad en este aspecto.

Del retrato en San Marcos podemos extraer una breve idea del personaje. Tiene una mirada inteligente, en un rostro más bien ovalado y firme, con finos bigotillos, menores aún que sus pronunciadas cejas. De frente amplia y con incipientes entradas, anunciadoras de una posterior calvicie, nos da la impresión de haber sido bajo, grueso, con cierta exquisitez en el vestir, mostrada por el fino atuendo que luce, los delicados guantes que porta y las blancas calzas que ciñe. Como corroborando las inquietudes intelectuales del retratado, una esfera y un compás se ubican entre dos tinteros y una pluma. Detrás, aparecen seis gruesos volúmenes de trabajos clásicos de temas científicos, entre ellos Ptolomeus, Euclides y Mercator.

Como la mayor parte de los hombres de su época, Ruiz Lozano evidenció ciertas preferencias religiosas, manifestadas en un poder para testar que expide en 1669. En dicho documento pide se le entierre, en caso de fallecer durante el viaje a Chile que está a punto de emprender, en una iglesia de la orden de San Francisco, pero si su deceso se produjera en Lima "se ara mi entierro en la boveda del Santo Cristo puerta de Cusqo que esta en la iglesia de nuestro padre San agustín". Los encargados de cumplir su voluntad son su esposa, doña Jacoba de la Cueva, el contador Diego de Verganza, el gobernador Fernando de Rivera y el capitán Diego Pérez Lobo (54).

Finalmente, en forma de interrogante aún no resuelta, y por ende atractiva, vemos en el ángulo superior derecho del retrato un escudo cuyos detalles lucen difusos. En él se ve, en la parte central, un castillo de tres torres sobre el mar; rodeando esta parte aparece una franja más clara, en cuya parte superior reposa un yelmo.

La vida del altoperuano Ruiz Lozano fue un claro ejemplo de la activa manera en que se interrelacionaron los hombres y hechos en nuestra América colonial; dejando su natural Oruro por la capital del virreinato peruano, pasando a estudiar a México, navegando en la costa oeste y este del continente, peleando en Concepción y comerciando desde Concepción hasta Acapulco. El género variado de sus actividades, por otro lado, brinda información de diverso tipo, provechosa tanto para aquellos que se interesan en asuntos náuticos, astronómicos, y económicos.

Estamos lejos de creer que hemos agotado el tema. Por el contrario, creemos que falta aclarar aspectos familiares y de la vida temprana de Ruiz Lozano, cosa que compete a los historiadores bolivianos; así como los relativos a su estada en México y sus transacciones en Chile, competencia también de historiadores locales. En la medida que este breve estudio contribuya a despertar tal interés, estaremos satisfechos.

NOTAS

(1) Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), expediente matrimonial de Francisco Ruiz Lozano con Jacoba de la Cueva, noviembre 1658 nº 4. Archivo General de la Nación, Sección Notarial, escribano Juan Fernández Algaba (en adelante Fernández Algaba), protocolo 461: 141v-142, poder para testar 4/3/1668.

(2) Manuel de Mendiburu, *Diccionario Histórico Biográfico del Perú* (Lima, 1885) V: 92.

(3) Hemos revisado los libros de matrícula (1645-1664), y de grados (1645-1676) de la Universidad de México, sin encontrar mención a su nombre. El único Francisco Ruiz que figura es un estudiante de Artes en 1654, residente en Puebla [U, 140, exp. 133, ff. 312-313]. Sección Universidad, Archivo General de la Nación, México D.F.

(4) Figura como contador en 1652, Libro de Claustros, 1648-1653, Archivo General de la Nación, México, D.F.

(5) Mariano Beristain y Souza, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional* (Amecameca, 1883) III: 54-55.

(6) Francisco Ruiz Lozano, *Tratado de Cometas, observación y juicio del que se vio en esta ciudad de los Reyes y generalmente en todo el Mundo, por los fines del año de 1664 y principios de 1665* (Lima 1665): f. 1v.

(7) José Toribio Medina, *La Imprenta en Lima* (Santiago, 1905) II: 26.

(8) Medina (1905) II: 26; *La Imprenta en México (1539-1821)* (Santiago, 1907) II: 293, 300.

(9) Fr. Diego Rodríguez, *Discurso ethereológico del nuevo cometa, visto en aqueste Hemisferio Mexicano; y generalmente en todo el mundo. Este año de 1652* (México, 1652). Ruiz Lozano: f. 34.

(10) Ruiz Lozano: f. 34. *Enciclopedia General del Mar*, 3ª Edición. Porter Casanate fallece en el segundo semestre de 1665.

(11) Medina (1905) II: 26.

(12) Mendiburu: 92.

(13) Fernández de Algaba, protocolo 459: 708v-710.

(14) Medina, II: 26. Josephe y Francisco Mugaburu, *Diario de Lima (1640-1694)* (Lima, 1935): 23. Diego Barros Arana, *Historia General de Chile* (Santiago, 1885) II: 494-503. Francisco A. Encina, *Resumen de la Historia de Chile* (Santiago, 1956) I: 219.

(15) Barros V: 18-24.

(16) Ruiz Lozano: ff. 34v-35.

(17) Medina: (1905) II: 26-27.

(18) Rubén Vargas Ugarte, *Impresos Peruanos* (Lima, 1954) VIII: 49. Medina (1905) II: 60.

(19) Ver apéndice de transacciones.

(20) Juan Antonio Suardo, *Diario de Lima* (Lima 1936): 82. Medina (1905) II: 26. Mendiburu V: 92. Guillermo Lohmann Villena, *Las defensas Militares de Lima y Callao* (Sevilla, 1964). Lewis Hanke (Ed), *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria* (Madrid, 1979) III: 75, 133, 186-187.

(21) Francisco García Calderón, *Diccionario de Legislación Peruana* (Lima-París, 1879) I: 631-632.

(22) Medina (1905) II: 26-27, 32, 32, 36, 43, 48. Vargas Ugarte: 26.

(23) Museo Naval, Madrid. En el Perú existen dos copias microfilmadas, una en el Archivo Histórico de Marina y otra en poder de la Dra. María Rotsworowski.

(24) Fernández Algaba protocolo 460: 292v-293v, 15/9/1666, poder a favor de Manuel de Benavides; protocolo 459: 698v-699v, 19/11/1665, poder a Juan y Enrique Enriques de Gusman protocolo 457: 218,8/3/1663, poder a Juan Enrique Enriques de Gusman.

(25) Ruiz Lozano: 32.

(26) Fernández Algaba protocolo 462: 59-59v, declaración 11/12/1669; protocolo 460: 707-709v, 8/12/1666, poder de Manuel de Benavides; ff. 879v-880, 13/4/1667; y ff. 896-898, 22/4/1667, sobre pago de pesos a Ruiz Lozano en representación de Manuel de Benavides.

(27) Fernández Algaba, 459: 698v-699v, 19/11/1665, poder a Juan y Enrique Enriques de Guzmán; 457: 218, 8/3/1663, poder a Juan y Enrique Enriques de Guzmán.

(28) Lohmann (1964): 129. Ruiz Lozano: 32.

(29) Ruiz Lozano: 16v,19.

(30) El fenómeno descrito sería estudiado en Europa por el astrónomo alemán Juan Hoewelcke e incluido en su *Prodromus Cometicus*, que apareción ese año (1665) en su natal Danzig.

(31) Ruiz Lozano: 2.

(32) Se conocen sólo dos ejemplares, uno en la Biblioteca Nacional del Perú y otro en su similar chilena. Una copia en microfilm fue tomada de este último para la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos.

(33) Ruiz Lozano (p. 19) cita lo esencial del capítulo 7 "De las dos causas de los cometas, eficiente y final", de la obra de Fr. Diego Rodríguez, Discurso *Etheorologioco del nuevo cometa, visto en aqueste Hemisferio Mexicano; y generalmente en todo el mundo. Este año de 1652,* México 1652.

(34) Ruiz Lozano: 41.

(35) Fernández Algaba protocolo 460: 292v-293v, 15/9/1666, poder a favor de Manuel de Benavides; protocolo 459: 698v-699v, 19/11/1665, poder a Juan y a Enrique Enriques de Gusmán; protocolo 457: 218, 8/3/1663, poder a Juan y Enrique Enriques de Gusmán.

(36) Medina (1905) II: 26. Mendiburu V: 93. Luis Antonio Eguiguren, *Diccionario Histórico Cronológico de la Universidad Real y Pontificia de San Marcos* (Lima, 1940-) I: 901-903. Gabriel Moreno "Elogio de don Juan Ramón Koening", en *Almanaque Peruano y Guía de Forasteros de 1807* (Lima, 1807).

(37) Fernández Algaba, protocolo 459: 449, 13/7/1665, testimonio del escribano.

(38) Emilio Mart-Terre, "Hospitales Mayores de Lima en el primer siglo de su Fundación", en *Anales* (Buenos Aires, 1963), nº 16. Mendiburu V: 92. Fernández Algaba, protocolo 460: 51, 5/2/1666, contrato con el escultor Juan de Villareal; ff. 375v-376, 6/11/1666, obligación de Juan López y Juan Fernández para acabar una escultura encargada por Ruiz Lozano; protocolo 458: ff. 407-411v, 14/6/1664, poder del convento de la Merced.

(39) AAL, expediente matrimonial.

(40) Fernández Algaba. protocolo 459: ff. 543v-544, 1/9/1665, declaración; protocolo 456 (1662): 16 escrituras.

(41) Fernández de Algaba, protocolo 461: ff. 141v-142; protocolo 462: ff. 62v-63.

(42) Fernández Algaba, protocolo 462: ff. 67v-72, carta y poder 8/3/1669.

(43) Fernández Algaba, protocolo 462: f. 79v, carta de Diego Montero 10/3/1669.

(44) Fernández Algaba, protocolo 462: ff. 72v-75v, carta 8/3/1669.

(45) Mugaburu: 142. Lohmann "Siglos XVII y XVIII" en *Historia Maritima del Perú* (Lima 1975): 117-118.

(46) Hanke IV: 296-297.

(47) Biblioteca Nacional, Lima, "Derrotero de la Mar del Sur": "derrota que hizo el capitán Ruiz Lozano del Puerto de Acapulco a la costa del Perú".

(48) A.G.I. Audiencia de Lima 536 B, Cuaderno 2 de cargos y descargos del Excmo. Sr. Conde de Castellar marqués de Malagón, Virrey que fue destos reynos del Perú. Juez El Sr. Dn. Julio Gonzalez de Santiago, del Consejo de S.M. su fiscal del crimen desta Real Audiencia de Lima": f. 1120, Copia del acuerdo del Consejo de guerra del 25/4/1675.

(49) A.G.I. Audiencia de Lima 536 A: ff. 839, 1033 y 1041-42, Compra del vajel *San Juan de Dios* en Guayaquil por Ruiz Lozano, 1675. Hanke V: 233.

(50) A.G.I. Audiencia de Lima 67 (1666): Orden para que el general José de Alzamora general de la armada vaya a Panamá con la capitana.

(51) Conde de Castellar, "Relación general que el Excmo. señor conde de Castellar, marqués de Malagón, gentil hombre de la cámara de su Majestad, de su consejo, cámara y junta de guerra de Indias, virrey, gobernador y capitán general que fue de estos reinos, hace del tiempo que los gobernó, estado en que los dejó, y lo obrado en las materias con toda distinción. En 13 de setiembre de 1681", en *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español* (Lima, 1859): 245-246. Lormann (1975): 122. Hanke V: 127-128, 161-162.

(52) Hanke V: 161-162. AGI Audiencia de Lima 536 A: ff. 876, 986, retorno de Nueva España; f. 853, visita de retorno efectuada por el administrador de los almogarijazgos puesto por el consulado.

(53) A.A.L. Parroquia de San Sebastián, libro de defunciones n. 2, año 1654-1689: f. 102v.

(54) Fernández Algaba, protocolo 461: 4/3/1668.

La identidad de Charcas: Problemas, testimonios e hipótesis en torno a sus expresiones y a sus etiquetas. (La encuesta continúa)

JOSEPH BARNADAS

ADVERTENCIA PREVIA

Desde la aparición del trabajo *Es muy sencillo: llámenle Charcas. Sobre el problema de los antecedentes coloniales de Bolivia y de su histórica denominación* (La Paz, Juventud, 1989, 115 p.) he seguido recogiendo nuevos textos sobre cada uno de los aspectos implicados en el tema enunciado por el título. Este artículo no aspira a otra cosa que dar cuenta de ellos, limitando mi intervención al mínimo posible, pues son los textos quienes merecen todo el protagonismo.

No hace falta insistir en que el lector interesado hará bien en comenzar por leer el texto de 1989, pues este suplemento sólo adquiere sentido y comprensión a su luz y en su marco.

En la exposición sigo estrictamente el esquema del estudio de 1989, lo que no quiere decir que ahora lo reproduzca en su totalidad, pues no en cada una de sus partes puedo ofrecer nuevos materiales

Como en 1989, tampoco ahora me parece que pueda darse por cerrada la acumulación de materiales; mucho menos todavía, la reflexión y debate sobre todo lo que anda en juego con el tema. Acumulación y reflexión en las que sería bueno oir otras voces, otras perspectivas y, también ¿por qué no?, otras conclusiones.

I.— CUESTIONES DE TERMINOLOGIA

En mi librito de 1989 acopié ciento sesenta textos coloniales que me permitieron inducir la polisemia del término "Charcas" (pp. 36-55); como entonces ya califiqué de "incompleto" aquel conjunto (p. 55), no debe extrañar a nadie que ahora aporte un nuevo contingente —también aumentable— de testimonios; con ellos, más que engrosar repetitivamente lo que ya pudo quedar claro en la primera lista, lo que me interesa es dar con matices o ver reforzados fenómenos apuntados en mi libro. Voy a transcribirlos por estricto orden cronológico; mi intervención será marginal: sólo cuando crea conveniente subrayar, interrogar, valorar o relativizar.

* * *

En 1556 leemos que Puquna se encuentra "en esta provincia de los Charcas" (1). Pocos años después, fray Domingo de Santo Tomás, primer obispo efectivo de La Plata escribe que el Cuzco "es el medio entre las Charcas y esta ciudad", donde "Charcas" equivale claramente a La Plata (2). Otro documento considera el "valle de Tarija de la Provincia de los Charcas", con lo que desborda el contenido étnico del topónimo (3). En cambio, simultáneamente, hay quien sigue ateniéndose al ámbito étnico restrictivo, enumerando la provincia de los Charcas, junto a las del "Collao", "Carangas", "Quillacas", "Amparaes" y "Chichas" (4). Que nos encontramos en la época en que se fraguan los conceptos nos viene a certificarlo el gran fraile misionero del Oriente, fray Diego de Porres, para quien el "asiento de Santa Cruz de la Sierra... ríos de la Plata y el Yguapay e Sierras del Perú, [están] en las provincias de las Charcas" (5). Las sorpresas pueden salir de cualquier parte: un arraigado minero potosino yuxtapone las etnias, diciendo que tanto "Charcas como Collasuyos están obligados a dar... mil indios", siendo así que unas páginas antes ha definido "Collasuyo" como "lo que viene a fenecer en esta provincia de los Charcas" (6). Con todo, los textos ambiguos siguen apareciendo: por ejemplo, cuando el virrey L. de Velasco se refiere, aproximadamente hacia 1604, a los indios "de la provincia de los Charcas" (7); ¿qué abarca la expresión "provincia"? Por el contexto, acaso quiera decir "los indios de las provincias de la audiencia de Charcas".

* * *

Que Charcas pertenezca al Perú es una realidad omnipresentemente atestiguada, como tendremos ocasión de ver más adelante; pero de ahí nadie debería sacar la conclusión de que la gente de la Colonia no percibiera una cierta "peculiaridad" charqueña. Tenemos una

muestra de ello cuando un jerarca franciscano empieza asentando la tesis de que al sur de las provincias de Quijos, Bracamoros y Yawarsunqui "ui è la Provincia che propiamente si chiama Perú, dalla quale uengono nominate tutte l'altre [provincias] Peruane"; pero sigue: "Da queste [= las demás provincias peruanas] si uiene alla Provincia de los Charcas, doue sono le piú pretiose mine d'argento di tutto l'Universo, perche qui ui è el monte di Potosí... In questa Prouincia sono le Minerali di Horuro... Vi sono anco le mine de Lipes, Zarcunas, Nouo Potosí... e da detta Provincia de las Charcas si uiene a quella di Tucumán, Santa Croce della Serra...; ...La parte australe di questa [provincia] Peruana si chiamo Santa Croce della Serra..." (8). Texto embarazoso éste, pues si por una parte supera la nominación de raigambre étnica de "Charcas", por otro segrega de esta etiqueta el territorio cruceño sin que, al hacerlo, deje de reconocer su naturaleza peruana. Y poco contribuye a restablecer la claridad cuando añade que "l'arciuescouato della Plata o de las Charcas o Chuquisaga, et ha questi tre nomi perque quello de las Charcas è di tutta la Prouincia..." (9), pues no sabemos a qué tipo de "provincia" se refiere ni, por tanto, qué alcance territorial hay que concederle.

* * *

Sin salir de aquellos años barrocos, un ilustre cronista metropolitano caracteriza a Arequipa de *"ciudad metropolitana de las Charcas..."* (10), sin que sepamos si hay que atribuir la afirmación a pura ignorancia (aunque proceda del genial Tirso de Molina) o a más recónditas razones.

* * *

Por otro texto, escrito esta vez en La Plata por un hasta ahora desconocido canónigo y coetáneo de Pedro Ramírez del Aguila, vemos que *"la Provincia de los Charcas... yncluye los* [indios] *yamparaes, churumatas, moyos, lacassas, suyres, chuyes; sipesipes; quillacas; pastos, tapacaries, sorasoras, carangas, lipes; chichas...; challacollos y uros, pacaxes, atacamas, chiriguanaes..."* (11), con lo que percibimos que "Charcas", aquí, equivale a "arzobispado de La Plata". Para otros, "Charcas" seguía significando la villa de La Plata, como cuando otro cronista escribe que *"cien leguas de los Charcas está la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, en las Provincias del Río de La Plata..."* (12), texto que es fuente de otros sobresaltos, al asignar la ciudad oriental al ámbito rioplatense; sobresalto que margino de nuestra atención, pues cae fuera de mi tema. Otro cronista, franciscano de nuevo, nos despeja siquiera una duda acerca del límite septentrional de "Charcas": el Cuzco no forma parte de "Charcas", como que la Provincia de

San Antonio nació con el título *"de los Charcas, por razón de no incluirse en ellos* [los conventos] *el... del Cuzco...",* pues en caso contrario *"debiera ser entonces cabeza de esta Provincia..."* (13) y, por consiguiente, también usufructuar la titularidad provincial; cuando, a partir de 1607, el Cuzco pasó a formar parte de la Provincia, el título ya tenía su historia y nadie quiso o pudo cambiarlo (14).

* * *

El inolvidable historiador potosino Arzans nos ha dejado dos párrafos invalorables por trasuntar un estrato arcaico de la mentalidad social local (el que correspondía a las tiranteces provocadas por la dependencia municipal en que la Villa Imperial estaba con respecto a La Plata): en el primero recuerda que *"se declaró y mandó que general y perpetuamente se dijese por palabra y por escrito ser Potosí de la provincia de los Charcas";* en el segundo apunta la causa de su disconformidad, a tantos años de lo que cuenta: *"con haber puesto Dios a este Cerro y Villa casi en la mitad de la rica provincia de Porco, han querido por fuerza los hombres que se diga ser de los Charcas".* Ya llama la atención la formalidad con que se quería imponer una determinada configuración histórica del espacio natural; también, que Arzans, acantonando su rechazo en lo geográfico, sea incapaz de percibir que la terminología en proceso de consolidación estribaba en lo étnico y en lo histórico. Asimismo, que acaso no fuera lo que menos le urticara de aquella ya anacrónica prepotencia chuquisaqueña, el que con ella se buscara *"no disgustar de todo punto a los vecinos de esta Imperial Villa"* (15).

* * *

A lo largo del siglo XVIII contamos con una fuente que viene a clarificar cómo entendía aquella gente el perímetro charqueño: me refiero a las "relaciones de méritos y servicios" (generalmente impresas en la Corte), género literario de larga tradición, pero que en aquel siglo pierde el antiguo carácter de informaciones testimoniales y anuncia el actual de *curriculum vitae,* con su lenguaje escueto (y aun así, a veces, hinchado) de enumeración. Pues bien, rebañando la abundante mies que, para Charcas, ofrece el príncipe de los bibliógrafos hispanoamericanos, el chileno José Toribio Medina, en su *Biblioteca Hispanoamericana,* salimos con la convicción de que por entonces "Charcas" ya había adquirido —en la consciencia social— un perímetro muy similar al de la naciente República de Bolivia. A los hechos me remito; para no alargarme más de lo necesario, extracto la información. Por el sur, tenemos la perturbadora aserción de quien habla de *"la ciudad de San Salvador de Jujui, Provincia del Tucumán, en las* [provincias] *de los Charcas"* (16); por el este, *"el obispado de Santa Cruz de la Sierra, en las provincias de Charcas"* (17); por el norte, alejándonos progresivamente del epicentro chuquisaqueño de Charcas y sin reiterar ya la frase estereotipada de ubicación y de pertenencia geohistórica, dan fe de charqueñidad: Potosí (18); Sikasika (19); La Paz (20); Sipita (21), hasta Chukiwit'u (22). Creo que esta serie informativa posee un relieve y un peso que merecen destacarse: en primer lugar, porque en cierta medida se origina fuera de la fraseología estereotipada de la burocracia; en segundo lugar, porque amplía el 'espacio charqueño' desde el Desaguadero hasta la orilla norte del Titiqaqa; también, porque se trata de testimonios pertenecientes a una época anterior a la creación del Virreinato del Río de la Plata (1776) y de las Intendencias (1783) y a las incertidumbres que se arrastraron durante años en torno a la Intendencia de Puno (23); finalmente, porque probablemente se trata de unos casos concretos en que podemos verificar aquella función 'identificadora' de la Audiencia que hace ya más de un siglo señaló Moreno (24).

* * *

Quiero acabar este pesado recorrido por los textos con uno de 1819 del aventurero Pazos Kanki: *"Upper Peru as comprehended in the United Provinces of Rio de la Plata, is better considered under its civil division, known as the district or audience of Charcas"* (25). Podemos ver en él la doble elocuencia de venir de un paceño (procedente, por tanto, de la periferia; aunque con experiencia vital chuquisaqueña) y de datar de una época en que la 'altoperuanidad' charqueña gozaba de todos los respetos. Nos enseña que, aun entonces, había quien no podía olvidar la fuerza configuradora de la larga duración.

* * *

No voy a entrar en cómputos parecidos a los que presenté en 1989; pero sí quiero subrayar que, si bien los textos traídos acá vienen a corroborar la polisemia ya ampliamente documentada en 1989, una parte de ellos también consolida aquel "cuarto sentido" que estaba en la base de mi hipótesis: Charcas también significó, ya para algunos actores históricos coloniales, el territorio que se extendía desde el Titiqaqa hasta Tarija; y desde Santa Cruz hasta Atakama.

II.— DIGRESION: SOBRE LOS ANTECEDENTES DE 'ALTO PERU'

No voy a ampliar aquí con nuevos textos lo dicho en 1989 sobre la presencia documental de "Alto Perú" no podría llevar la antigüedad del topónimo más allá de 1773 donde lo dejé entonces; en cambio, sí

me gustaría ampliar con nuevos, y más antiguos, textos los que aduje (26) para documentar las expresiones genitoras de "Alto Perú".

(provincias de) "arriba"

Es la expresión más frecuente y desde fechas muy tempranas. Veámoslo. Desde La Paz se habla de que *"los indios se querían alzar arriba en los Charcas"*; si por el contexto es claro que aquí la expresión se refiere a La Plata, no lo es menos que ese "Charcas" también abarcaba Cochabamba (pues hasta la fundación de la Villa de Oropesa, el valle cochabambino estaba comprendido en los términos municipales platenses (27); refiriéndose la Audiencia limeña a la Ceca local que el virrey Toledo había mandado trasladar a La Plata, añade: *"y en la que se hico arriba no se labró moneda"* (28); correspondientemente, se dice que de Potosí *"auía baxado poca* [moneda] *a las provincias de acá abaxo"* (29); siempre desde la costa peruana, un benedictino anuncia que *"dentro de seis meses saldré y por allá arriba* [h] *aré cuanto podré"* y sabemos que por el mes de febrero de 1603 se encontraba en el Cuzco (30); un jesuita se refiere desde Charcas a *"todas estas ciudades de acarriba"* (31); por La Paz pasa mucha gente *"de las* [provincias] *de arriba, como Tucumán, Charcas, La Plata, Cochabamba, Oruro..."* (32); el mercedario fr. Ambrosio Maldonado se presenta en 1613 como *"Visitador General de las provincias del Cuzco, Charcas y Santa Cruz de la Sierra, de la Villa Imperial de Potosí... y de otros lugares de arriba"* (33).

Desde Lima se ordena: *"se despache testimonio en este chasque para las ziudades y lugares de arriba"* (34); siempre en Lima, se alude al franciscano fr. Pedro Alva y Astorga como *"recién baxado de las provincias de arriba"*, sabiendo por otra parte que en 1630 se encontraba en La Plata (35); aun un chuquisaqueño como Calancha, a quien la vida le había habituado a ver las cosas desde la costa, adopta el lenguaje limeño, diciendo que la lengua aymara se habla *"por todas las Provincias de arriba, desde antes del Cuzco asta los contornos de Chuquisaca i Potosí"* (36); o refiriéndose a *"Pucarani, distrito de Chuquiago, sierras de arriba"*; o a *"Potosí, donde, y en casi todas las provincias de arriba"*; o relatando una epidemia que sobrevino en 1600 *"en la tierra de arriba"*; o aludiendo a un fraile que *"venía de visitar la provincia de arriba"* (37).

* * *

Esta terminología cruzó el Atlántico y la encontramos también en escritos generados en Europa y obra de europeos que nunca habían pisado el Perú: de un jesuita se escribe que *"de Lima subió a los Colegios de arriba"* para referirse a los de Potosí y La Plata; y que *"auiendo vistado desta suerte todos los Colegios de arriba... dió la vuelta para la ciudad de Lima"* (38.

Con el tiempo la etiqueta se va formalizando y un criollo limeño habla de la *"mucha estimación en todo el Reyno de arriba"* de que goza el sábalo (39); pero esto no significó que desaparecieran las más antiguas denominaciones, pues en el siglo XVIII podemos seguir leyendo que *"estando en las Misiones de las dichas Provincias (que llaman de arriba), padecí muchos trabajos"*, sabiendo por lo que ha dicho con anterioridad cuáles eran aquellas Provincias "que llaman de arriba": los obispados del Cuzco, Arequipa, La Paz y el arzobispado de La Plata (40).

"provincias interiores"

Aunque mucho más tardía y menos usada que la expresión anterior, conviene dejar también constancia de ella. Ya a fines del siglo XVIII un sabio limeño alude a la desmembración, causada al Perú por la creación del Virreinato rioplatense, de *"las provincias interiores de la Sierra"* (41). Aunque no exactamente la misma, dicha etiqueta vuelve a aparecer a comienzos del siglo siguiente: el embajador español en la Corte imperial de Río de Janeiro comunica que la Infanta Carlota Joaquina *"tiene una correspondencia frecuente como misteriosa en Buenos Aires y el interior del Perú"* (42); ahora bien, es de sobras conocido que Carlota envió proclamas a Charcas (que esto debe ser el "interior del Perú") con Goyeneche.

"provincias altas"

Sólo puedo traer un testimonio de esta fórmula, claramente emparentada con la primera y de fecha también bastante temprana: el último obispo de La Plata, describe esta *"ciudad de la Plata, cabeza de los Charcas, por estar en medio destas provincias altas"* (43).

"del Alto"

Cuento también con un solo testimonio: los dominicos peruanos habrían establecido —antes de comienzos del siglo XVII— una Vicaría Provincial denominada así, con sede habitual en La Plata (44); el principal interés de la etiqueta reside, naturalmente, en ser el antecedente de morfología más próxima a "Alto Perú, pues es obvio que el término "Perú" le es implícito.

Resumiendo: como ya señalé en 1989, *"Alto Perú"* *"no representa otra cosa que una fijación terminológica cada vez más institucionalizada de expresiones que vienen del siglo XVI"* (45).

III.— EXPRESIONES DE LA PERSONALIDAD HISTORICA DE CHARCAS

Igual que en 1989, traeré aquí dos tipos de testimonios que habrían de contribuir a captar la objetividad y la subjetividad de una identidad charqueña relativamente propia: por un lado, la evolución de la configuración territorial administrativa; por otro, las manifestaciones sociales de consciencia más o menos explícita de aquella personalidad histórica.

1) *Desventuras y ambigüedades de la configuración administrativa*

Ya en 1989 puse de relieve la efímera vida de la Gobernación del Nuevo (Reino de) Toledo (46). Quisiera añadir unas pocas noticias nuevas. Cuán diferente habría podido ser el perfil de la identidad charqueña de haber sobrevivido la gobernación de Almagro, nos lo demuestra el hecho de que el Consejo de Indias abrió, en un comienzo, un libro registro para el Nuevo Toledo (1534), paralelo y equivalente a los correspondientes a la Nueva Castilla de Pizarro (1529); ante el desarrollo de los hechos, lo canceló y las disposiciones reales que le iban destinadas quedaron registradas en los libros del "Perú" (47). A pesar de todo eso, como las guerras civiles habían desorganizado la vida peruana durante más de diez años, el 4 de marzo de 1549 Diego Mercado presentaba ante el Cabildo de La Paz una Real Provisión (Toledo, 22-V-1534) por la que se le nombraba Factor *"de las haciendas reales del nuevo reino de Toledo"*; y el cabildo acató el nombramiento y le *"recibieron... por factor en las haciendas reales que su magestad en este nuevo reino tiene..."* (48). De paso, cabría llamar la atención sobre la incongruencia implicada en el hecho de presentarse a tomar posesión de dicho cargo ante el cabildo paceño (inexistente en el momento de expedirse la provisión!): la Factoría de Real Hacienda del Nuevo Toledo no tenía alcance municipal sino 'gubernativo'; claro que en 1549 Charcas acababa de salir de una larga guerra y lo último en que debía pensar aquella gente era en las exigencias del procedimiento...

* * *

Para quienquiera que sepa algo de las verdaderas y trágicas causas que llevaron a la evaporación de la Gobernación novotoledana, habrá de tener por frívola y desenfocada la explicación que, muchos años después de jugarse su suerte, dio de ello el Inka Garcilaso de la Vega; oigámosle textualmente:

[Al Cuzco] *También le llamaron la Nueva Toledo, mas luego se les cayó de la memoria este segundo nombre por la impropiedad del, porque del Cuzco no tiene río que la ciña como a Toledo, ni le asemeja en el sitio, que su poblazón empieça de las laderas y faldas de un cerro alto..* (49).

* * *

En 1989 ya aduje un texto de 1744 con la anacrónica supervivencia de la etiqueta novotoledana; ahora añadiré otros dos, anteriores: en 1585 Diego de Robles Cornejo se define *"Juez Oficial de la Real hazienda de su magestad desde nuebo Reyno de Toledo "* (50); en 1638 también el Corregidor de La Plata y Potosí, José Sáez de Elorduy, se autodenomina, además, *"juez oficial de su real hazienda en este nuevo reino de Toledo, provincia de los Charcas del Pirú..."* (51). Y hablando de Oficiales de la Real Hacienda, bueno será aludir aquí también a la función identificadora charqueña que jugó el hecho de que la Caja de Potosí centralizara los excedentes de todo Charcas, antes de exportarlos a la superior de Lima (52).

* * *

La creación del Virreinato del Río de la Plata (1776) tuvo para Charcas profundas consecuencias. Una, que me parece hasta ahora desconocida, no sólo da fe del forcejeo nunca cancelado con Lima, sino que resulta altamente sorprendente y elocuente por su carácter explícito y declaratorio; basta transcribirlo. Por Auto del 28 de enero de 1782,

> *La Junta de aplicaciones de las Temporalidades... ha resuelto declararse independiente de la Junta de aplicaciones establecida como Superior en Lima, a la que en calidad de Subalterna ha estado adicta y subordinada hasta el presente; y que con sola la dependencia y subordinación al Real Supremo Consejo en el Extraordinario pueda proceder a verificar las aplicaciones de su resorte...*

Y el 15 de febrero siguiente lo comunica así al monarca, alegando como justificantes de la decisión las lentitudes derivadas de la dependencia limeña; pero la razón principal es que, al crearse el nuevo Virreinato, se mantuvo con carácter excepcional aquella dependencia y con el paso dado quiere eliminar dicha incongruencia, que era fuente de conflictos por la duplicidad de jurisdicciones implicadas; reitera que sólo se someterá al *"Real Consejo Supremo en el Extraordinario"* (53). La maniobra parece digna de chuquisaqueños: amparándose en la pre-

sunta incompatibilidad entre la subsistente dependencia del Perú y la actual pertenencia al Virreinato rioplatense, la Junta de La Plata apunta nada menos que a sacudirse toda sumisión indiana, profesando explícitamente que sólo prestará obediencia a la lejanísima cúpula metropolitana! Acaso no sea descabellado ver en esta maniobra un anticipo de aquella otra de 1809, en que —blasonando de puntillosa devoción al legítimo y siempre lejano monarca destronado— reivindicaron el gobierno inmediato frente a los enviados de Juntas cercanas o lejanas.

* * *

En 1989 afirmé la influencia debilitadora que para la identitidad charqueña tuvo "el simple detalle de que en su territorio no fraguara la titulación de 'Reino', aunque anotaba *("no obstante el originario 'Nuevo Reino de Toledo' o 'Nuevo Toledo')"* (54). Ahora debo aportar dos testimonios que como en el caso del Nuevo Reino de Toledo de los Oficiales Reales, levantan acta de las contadas ocasiones en que Charcas también fue considerado 'reino': así, un *Libro de Cédulas y Provisiones del Rey... para el Gobierno deste Reyno e provincia...*, conservado manuscrito en la Biblioteca Nacional de Madrid, no es otra cosa que el primer libro Cedulario de la Audiencia de Charcas, hecho copiar en 1604 por quien entonces la presidiera, el lic. Alonso Maldonado de Torres (55).

Un litigio entre el cabildo y los arrendadores del almojarifazgo de la ciudad de Santiago puso sobre el tapete la cuestión de si Chile y el Perú constituían "provincias" diferentes; llegado el pleito al Consejo de Indias, su fiscal defendió en 1710 la siguiente doctrina política: *"aunque sea cierto tengan alguna subordinación al gobierno superior de Lima, no por esto dejan de ser distintos reinos los de Panamá, Charcas y Quito, que sostienen igual subordinación"* (56).

* * *

Esto, a su vez, nos lleva de la mano a recordar algunas realidades jurídicas: el territorio de Charcas no figuraría ni entre las "Provincias mayores" (con Presidente-gobernador, con rango de Capitán General, y Audiencia 'pretorial') ni entre las "Provincias menores" (con Gobernación, pero sin Audiencia). La 'anomalía' de Charcas estribaría en que no tenía Presidente-gobernador (y no ser, por tanto, "Provincia mayor"), pero sí contaba con Audiencia, detalle que le impedía figurar entre las "Provincias menores"; pero tampoco era "reino" (categoría reservada, hasta 1700, exclusivamente a los de la Nueva España y del Perú; y en el siglo XVIII ampliada a los de la Nueva Granada y el Río de la Plata: es decir, se la hace equivalente a la de territorio virreinal) (57).

En 1803 Don Ramón García León y Pizarro presenta su hoja de servicios en calidad de *"Gobernador político de la Provincia de Charcas"* (58): ¿cómo hemos de entender el alcance de semejante titularidad? ¿Hay que restringirla a la de "Intendente de La Plata"? ¿Basta entenderla como "Presidente de la Audiencia de Charcas"? ¿O la Presidencia audiencial había derivado, desde la instauración de las Intendencias, en una especie de "Gobernaduría"? Y en este último caso: ¿hasta dónde se extendía el territorio de su jurisdicción? ¿Al mismo que el de la Audiencia? ¿Al de las cuatro Intendencias de La Plata, Potosí, Santa Cruz y La Paz? Debo confesar que andamos a tientas.

* * *

También señalé en 1989 algunas manifestaciones de la incertidumbre limítrofe de Charcas por el norte (Puno) y por el sur (Tarija). En el caso de Puno quiero añadir ahora un nuevo testimonio: en 1812 el Cabildo puneño comisiona a su diputado para las Cortes de Cádiz, Tadeo J. Gárate, para que obtenga las disposiciones siguientes:

+ la creación de un obispado en Puno;
+ la adscripción civil y eclesiástica del Partido de Apulupampa a la Intendencia de Puno;
+ la transferencia de todo el territorio occidental del Desaguadero a la mencionada Intendencia y, por consiguiente, al Virreinato del Perú (aunque desde 1810, por lo menos de hecho, ya formaba parte de él, como el resto de Charcas) (59).

El momento extraordinariamente revuelto en que se formulan estas peticiones les quita una buena parte del posible valor de indicio de un estado de opinión; con todo, no me parece fuera de lugar recordar —como ya señalé en 1989— que en la Asamblea Deliberante de 1825 los dos únicos votos favorables a la incorporación de Charcas al Perú fueron de dos diputados paceños.

2) *Algunas manifestaciones de identidad social charqueña*

Por más penumbras que presente el perfil administrativo de Charcas, por más ambigüedades que encontremos en los comportamientos colectivos y por más debilidades que detectemos en las plasmaciones institucionales (de todo ello he dejado suficientes ejemplos en 1989), todo esto no sólo no justifica el olvido de lo que de autoafirmación nos transmite la documentación (como no lo olvidé entonces),

sino que más bien obliga al historiador a recogerlo con la misma o mayor precisión y fidelidad que lo anterior. No es mucho lo nuevo que ahora puedo añadir, pero —poco o mucho— creo que tiene su peso.

* * *

Ya en el siglo XVI había quien ponía en duda la razón de ser de la Audiencia de Charcas: un fraile ilustre —con experiencia charqueña— contradice tal tendencia, apoyando su necesidad en el mantenimiento de la paz en Potosí; en el ahorro de los desplazamientos a Lima; y en la urgencia de las decisiones a tomar por quien conociera la situación (argumentos, todos, archiconocidos desde los inicios del pleito con Lima) (60).

Aunque conocemos mal los detalles y entreveros del asunto, considero que la gestión del Maestro Domingo de Almeida en Madrid y en Roma (1586-1588), como "Procurador del clero de Charcas" (61), constituye una de las manifestaciones prácticas más nítidas de la vigencia de un espacio eclesiástico charqueño, facilitada por la circunstancia de no existir entonces otra circunscripción que el obispado de La Plata, cuyo ámbito coincidía notoriamente con el 'cuarto sentido' de "Charcas".

* * *

De comienzos del siglo XVII puedo aducir un nuevo texto sumamente interesante por proceder de un 'extraño', quien por serlo, percibe el proceso de segmentación del macroespacio peruano:

> *Es, pues, el caso que todas estas ciudades de acarriba, aunque an comenzado con dependencia y necesidad de la de los Reyes, van ya en grandissimo augmento, porque, al fin, acá en ellas está la plata que va a Lima y todos acuden acá por ella y acá está la tierra fértil que sustenta y en que biuen los que no tienen minas y es mucha la gente que cada dia viene y haze su asiento por acá. Con lo qual aspiran todos a tener acá lo necessario, sin que ayan de depender de Lima y sin que les cueste el trabajo que cuesta y pasan en acudir allá, querrían gouierno de por si, Arzobispo, Universidad y otras cosas en que no dependiesen de allá, pues en lo demás no lo an menester, y no les falta razón, porque por no tener esto se hazen grandes offensas de Dios y en todo ay por esta dependencia malissimos sucesos...* (62).

Al trasluz, podemos leer aquí todo un "memorial de las pretensiones" de Charcas, del mismo tono que el de aquellos otros, tan numerosos, de los azogueros potosinos.

* * *

Quisiera también hacer una breve referencia a tres de los innumerables contenciosos entre Charcas y Lima que, situados en momentos sucesivos, dan fe de la crónica tensión que puntuó sus relaciones con la metrópoli virreinal: aquéllos y ésta son una más de las numerosas pruebas de 'identidad diferenciada' o alteridad charqueña. El primero precedió, acompañó y siguió a la creación de la Audiencia (1561) (63). El segundo arreció al mandar F. de Toledo el traslado de la Casa de la Moneda limeña a Charcas (primero a La Plata y después a Potosí) (1572) (64). El tercero, originado por la fundación de la Universidad jesuítica de San Francisco Xavier en La Plata (1624), se manifestó en las respectivas maniobras de presión en la Corte (65).

* * *

Uno de los capítulos en que me detuve en 1989 para analizar la deficiente o precaria personalidad de Charcas fue el "comportamiento de las órdenes religiosas" (66); ahora puedo aportar alguna información nueva.

Por lo que se refiere a los *franciscanos*, el Capítulo General de 1565 decretó la fundación de la nueva Provincia de San Antonio de los Charcas:

> *Civitas Argentina in qua est regalis audientia, eligitur in Provincian cum todo districtu regalis audientiae, usque ad civitatem de Arechipa inclusive, et intitulabitur Provincia S. Antonii Charcharum* (67).

Tres glosas: es algo rara la expresión de que se "elige en Provincia" la ciudad de La Plata (debe entenderse, probablemente, como que dicha ciudad es la 'cabeza' de la Provincia) (68); la mención explícita de Arequipa se debe a que nunca formó parte del territorio o 'distrito' de la Audiencia (69); si la Provincia de San Antonio de los Charcas, habiendo nacido sin el Cuzco (1568), incluyó a este convento a partir de su primer renacimiento (1607), podemos ver en dicha incorporación una victoria lógica de las realidades geohistóricas (y hay que calificar de 'ilógico' el que esas realidades no llegaran nunca —salvo entre 1563 y 1568— a triunfar también en la esfera de la administración audiencial).

Sobre la fuerza de la geohistoria y, por ende, de la personalidad charqueñas puedo ahora añadir un nuevo episodio extraordinariamente esclarecedor. El Capítulo General de 1600 restauró la Provincia de San Antonio de los Charcas (decisión que se hizo efectiva en 1607); pues bien, en 1614 el superior provincial promulgaba la Patente siguiente:

Siendo necesario poner en los Conventos de arriba un religioso que tenga nuestras vezes, con nombre de Vicario Prouincial, así para que los Religiosos tengan más a mano algún recurso, como para que en este tiempo de inquietudes aya quien haga las partes de la Religión. Por tanto, conociendo como conocemos las muchas que concurren en V. R. de virtud, zelo y prudencia, le instituymos y nombramos en Vicario Prouincial de los Conuentos de Chuquisaca, assí de la Obseruancia como de Recolección, Potosí, Oruro, Chuquiabo, Cochabamba; Misque; Pocona y Tarija, para que sobre todos ellos tenga V. R. superioridad de nuestro Vicario Prouincial, con todas nuestras vezes y autoridad para todo aquello que se ofreciere, decidirlo, proueer y disponer, como si Nos en persona lo hiziéramos presente; y en esta misma razón podrán todos los Religiosos, assí súbditos como Prelados, acudir a V. R. para las necessidades como a su legítimo Prelado y nuestro Vicario Prouincial... (70).

Que, aun dentro de la Provincia restaurada de Charcas, se viera por necesario configurar una subunidad con los conventos situados al sur del Desaguadero, me parece harto elocuente de un estado de cosas que sólo podremos entender poniendo como uno de sus ingredientes la vigencia de una identidad social —con todo lo que suele dimanar de ésta— de la que no escapaban los frailes. Y no es el menor valor del documento el que detalle con la máxima precisión cuál era el contorno del área en cuestión: uno diría que se está hablando del territorio boliviano... a comienzos del siglo XVII! Corrobora lo mismo, aunque la fuente omita toda precisión sobre la cronología del fenómeno, la noticia de que el provincial de San Antonio de los Charcas residía alternativamente en el Cuzco y en La Paz (71).

En la vida misional del Colegio de Propaganda Fide de Muqiwa reaparecen todas las tensiones y ambigüedades de la frontera septentrional de Charcas a partir de su traspaso al neonato Virreinato rioplatense. Y es que ya la misma Provincia de San Antonio de los Charcas constituía una 'aberración' desde 1776: a caballo entre dos virreinatos (Perú y Río de la Plata), audiencias (Charcas y Lima primero; Charcas y el Cuzco después) y obispados (La Paz y el Cuzco), la ampliación de la 'frontera misionera' que comportaba la entrada en acción de los misioneros de Muqiwa, fue el detonante del forcejeo que se ventiló entre 1790 y 1810. ¿De quién(es) iban a depender las Misiones de Apulupampa? ¿Por dónde entrar a ellas: Puno o La Paz? Por si no bastara todo ello, la cuestión todavía quedó más enturbiada por las tempestuosas relaciones de los frailes con el atrabiliario obispo de La Paz, R. de la Santa. Uno de los ilustres prefectos del Colegio, fray Antoni Avellá fue uno de los más decididos partidarios de transferir, en 1805, las misiones de

Toromanas, Araonas y Matchuis (entre el Madidi y el Madre de Dios) al obispado cuzqueño en lo eclesiástico, y a la Intendencia de Puno en lo civil: si en un primer momento parecía ganar la partida, acabó fuera mejor hablar de *divortium administrationum*, se hizo todavía más rígida cuando desde Lima instruyeron al Intendente de Puno que sólo erogara partidas a las misiones cuya entrada pasara por Karawaya (72).

Los efectos que estas oscilaciones en las áreas de influencia hubieran podido tener a la hora de la primera configuración territorial republicana quedaron muy disminuidos por los tres lustros de guerras, que desbarataron en buena medida la obra de los frailes, a uno y otro lado de la —entonces, ya teórica— frontera virreinal.

De los *dominicos* sólo he incrementado la encuesta en una nueva noticia, aunque de interés substantivo. Recordemos que la Orden de Predicadores pertenece al modelo que en 1989 he denominado "A" (una sola Provincia para Lima y Charcas): pues bien, recientemente ha salido a la luz la información de que la Provincia de San Juan Bautista del Perú —al igual que la franciscana de San Antonio de los Charcas— había instituído una Vicaría Provincial denominada "para el Alto", cuyo titular acostumbraba residir en La Plata; no conozco ni los conventos que abarcaba ni la fecha en que se produjo esta semidesmembración, pero sí que ya existía en 1606 (73).

Por lo que toca a los *jesuitas* (otra Orden del modelo "A"), debo añadir la noticia de que la XXI Congregación Provincial peruana (1699) debatió la conveniencia de dividir la Provincia de acuerdo a los respectivos territorios de las Audiencias de Lima y La Plata. Sólo puedo decir que se opusieron a la propuesta el Provincial y Visitador, que era el P.. Diego F. Altamirano (74). Tendría el máximo interés poder determinar, con el texto de las actas en la mano, dónde se originó la moción, quiénes la sostuvieron, quiénes se opusieron y qué razones se esgrimieron de uno y otro lado.

* * *

Que la presencia (y los esfuerzos por lograrlo) de un centro universitario no es indiferente a la consolidación de una 'sociedad regional' y a la configuración de una identidad diferenciada, ya lo subrayé en 1989 (75). Entonces también aduje varios testimonios de las gestiones hechas para obtener la fundación de universidad, a los que ahora puedo añadir algunos otros. Uno de los interesados fue, por ejemplo, el obispo platense, quien en una de las dos cartas que con este fin dirigió al rey decía:

El sitio y lugar más conveniente en que se puede fundar esta Universidad es la ciudad de la Plata..., por estar en medio destas provincias altas y ser esta tierra más poblada de españoles; todas las demás quedan con comodidad para acudir, los obispados de Tucumán, Chile y Paraguay...

Pocos días después vuelve a la carga, avanzando ya un esquema de las ocho cátedras que deberían profesarse (gramática y retórica, artes, teología y cánones) y proponiendo que estuvieran a cargo de cuatro canónigos letrados, al ejemplo de la Universidad de Granada; en 1602 reiterará por tercera vez la petición, lo que da una medida de su interés (no en vano se había formado en las Universidades de Alcalá de Henares y Salamanca) (76).

Que existía una decidida ofensiva charqueña encaminada a aquel fin y que, además, existió más de un proyecto, nos lo certifican los datos siguientes: el Cabildo platense pidió al Provincial de los dominicos, fray Juan de Lorenzana, que fundara Estudios Generales en la villa, para lo que se comprometía a aportar cuatrocientos pesos anuales durante ocho años; otra fuente se refiere a una petición que el Corregidor, Pedro de Lodeña, y el Cabildo de La Plata, a propuesta del Alcalde Antonio Alderete, hicieron el 1º de octubre de 1606 a la misma persona para que fundara estudios mayores en el Convento de Santo Domingo, como base para la futura universidad. El provincial delegó el asunto en su Vicario Provincial de Charcas, fray Agustín de Vega, urgiéndole a que *"en toda bruedad se comenzara a [h]aber en él facultad de artes y se preseguirán los dichos estudios y perpetuamente, leyendo teulugía doto el tiempo que durare la fundación de ese convento"*; Vega, el 7 de enero 1067, recibió la visita del Alcalde y otros Regidores; y dos días después el Cabildo ratificó la oferta mencionada (77).

Este episodio municipal-dominico, sin embargo, no prosperó, como nos lo certifican las diversas nuevas gestiones en las que ya no se menciona aquel germen. El chantre platense, Diego F. de Molina, por ejemplo, no se contentó con legar sus casas y sus libros para la futura universidad, sino que escribió al rey solicitando la fundación y recomendado para ella a los jesuitas (78); Felipe III, por su parte, al recibir la petición de Molina consultó el asunto (como su padre ya había hecho en 1587) a la Audiencia charqueña, añadiendo que la ciudad deseaba lo mismo (como ya hemos visto) (79).

Charcas, y en este caso, más en concreto La Plata, entraban en el siglo XVII con una clara consciencia de la necesidad de un centro de estudios superiores: una Universidad formaba parte de la imprescindible dotación de servicios de una célula colonial que aspirara a la autosuficiencia; exactamente igual que el rango arzobispal, que por aquellos mismos años alcanzaría.

3) *Contrapuntos a la autoafirmación de consciencia charqueña*

Las 'deficiencias' en la autoconsciencia charqueña resaltan con mayor nitidez al contraponerla a la de otras regiones comparables, como hice en 1989 con Chile y Quito (80). Manteniendo o no este marco de comparación, añadiré algunas pocas referencias más.

Ya muy avanzado el siglo XVII se publicó en Europa una especie de geografía universal (parcialmente en verso): es una buena oportunidad para medir hasta dónde se ha difundido, fuera de las Indias, la existencia de Charcas. ¿Qué encontramos, tras la 'obertura' prometedora que dice:

De aquí adelante es todo Tierra-firme,
que en general por del Perú la tengo,
y pondré aquí en provincias dividido
todo lo que se extiende su terreno

y que nos ofrece un desfile de regiones sudamericanas? Figuran, en efecto, Castilla de Oro, Popayán, Santa Marta, Venezuela, Nueva Granada, Perú, Guayana, Brasil, Paraguay y Chile; pero no Charcas (tampoco el Río de la Plata); lo que más de cerca le toca pertenece a la parte que describe los fenómenos naturales: el verso y medio que reza así:

... y en Chicuito
coge el [lago] *de Titicaca mucho trecho* (81).

Realmente no es mucho!

* * *

En 1989 me referí a la "deficiente (auto) imagen histórica" de Charcas, como uno de los aspectos de la precaria identidad charqueña (82). Quizás podría entender mejor lo que con ello quería decir quien leyera el discurso protonacionalista *Decadencia y restauración del Perú* (1792) de José Hipólito Unánue (83): Cabría preguntar dónde está el Unánue de Charcas

Otro aspecto que mencioné es la débil condensación historiográfica de la autoimagen de una colectividad; he aquí otro testimonio, viejo ya de casi un siglo: *"Grande es el vacío que encontramos en las crónicas de las Ordenes religiosas en el Alto Perú durante todo el primer siglo de la conquista española y la primera mitad del siglo diez y siete"* (84). Y podríamos añadir que el vacío se extiende más allá del período señalado y del ámbito conventual: es general, aunque no absoluto.

* * *

Quisiera acabar este apartado con algunos textos relativos al criollismo. Desde hace algunos años disponemos de una tesis doctoral francesa sobre el tema; o más exactamente, sobre el criollismo conventual (una excelente muestra de lo que deberíamos entender por historiografía peruana colonial). Y creo que hay que señalar con precisión que el criollismo forma parte del proceso global de autoidentificación cuando se trata de las sociedades coloniales americanas; yo, en cambio; lo que persigo es la formación de la identidad de Charcas, cuyo 'padre a superar (o a matar)' no era, en lo inmediato, la metrópoli europea sino las submetrópolis limeña primero y bonaerense después.

Hecha esta aclaración, diré de paso que el fenómeno, referido a Charcas, hace frecuente aparición, aunque su autor no le dé un tratamiento monográfico, y muy en especial a propósito de los franciscanos. He aquí algunas muestras: desde La Plata y en 1612, fray Diego de Echegoyán, chapetón, anuncia la ruina de la Provincia por culpa de las tensiones con los frailes criollos; el convento de Oruro, según comunica el Presidente de la Audiencia en 1613, se había negado a recibir al Comisario europeo (85).

En el plano terminológico, privilegiado a la hora de captar los giros de la consciencia, me parecen de interés dos textos charqueños, ambos de 1678, que deberían convertirse en cabeza de serie de una encuesta sistemática sobre éste y muchos otros términos 'estratégicos'. En el primero, el Vicario General y canónigo de La Plata, Manuel de Peñaloza y Mansilla, se refiere a los criollos como *"peruanos";* en el segundo, el Cabildo Eclesiástico local adopta sistemáticamente aquel mismo giro semántico y en una ocasión establece la nítida contraposición *"las dos naciones castellanas y peruana"* (86).

IV.— *CHARCAS PERUANO*

Cuando Tatiana Davidovna Cartañán preguntó en 1967 a Guillermo Ovando-Sanz por qué rechazaba el término "Alto Perú", su respuesta fue: *Primero, porque soy boliviano, y segundo, porque el término Alto Perú para designar a Bolivia en la época anterior a su independencia es un verdadero absurdo"* (87). Ni el hecho de que en 1989 dedicara mi librito a Guillermo Ovando *"abanderado de Charcas"*, ni toda mi deuda con él en lo que se refiere a la forma de enfocar las cosas en este tema —deuda de que he dejado testimonio en 1989— (88) me han de privar de decir que considero errada la primera parte de la respuesta; en cuanto al presunto 'absurdo' de la etiqueta, ya me he pronunciado en 1989, pero repetiré ahora que comparto con Ovando las consecuencias terminológicas que sacaba de su tesis.

Dado que, sobre los límites históricos del Perú colonial (con la implícita o explícita inclusión de Charcas), en 1989 me limité a afirmar que *"hay de ello testimonios a millares y de todo tipo de documentación"* (89), ahora desearía extenderme un poco más sobre este particular. No voy a cansar con los "millares" de testimonios; pero acaso sea bueno traer algunos.

La fórmula documental, 'clásica' en la época, de datar los documentos suele incluir la mención de los ámbitos local, 'regional' y 'nacional'. Como ya hemos visto, Charcas nació colonialmente como Gobernación del Nuevo (Reino de) Toledo; así se explica que en aquellos primeros y turbulentos años encontremos expresiones como éstas: *"la villa de la Plata, que es la prouincia de la Nueva Toledo"* (90); fórmula que —y no sólo en el contexto de los Oficiales de la Real Hacienda que ya hemos visto— persistió después de la práctica cancelación de aquella Gobernación; de 1609, por ejemplo, existe un memorial de los *"procuradores generales de la ciudad de la Plata, prouincias de los Charcas, Nueuo Reyno de Toledo"* (91). Lo significativo, en estos casos, es la ausencia de una instancia superior de identificación indiana.

Pero salvó éstos otros casos esporádicos, que podrían aumentarse, la norma jerarquizaba las tres instancias mencionadas arriba así:

- lo local o municipal — (la ciudad del caso)
- lo 'regional' o 'provincial' — CHARCAS
- lo 'nacional' o 'regnícola' — PERU

Ofrezco, a continuación, una 'reseña' o desfile de testimonios, en que me esfuerzo por cubrir el período de tiempo lo más amplio posible para captar mejor la fuerza de la larga duración.

Ya en 1541 (en vigencia administrativa la Gobernación del Nuevo Toledo) se había acuñado la fórmula clásica: *"en la villa de Plata, provincia de los Charcas, destos rreinos del Perú" (92);* uno de los primeros cronistas peruanos que pisó Charcas afirma: *lo que se entiende Perú, que es desde Quito hasta la villa de Plata" (93);* en 1608 y en un protocolo notarial leemos: *"en la villa de Oropeza del valle de Cochabamba, prouincia de los Charcas del Pirú" (94);* de forma indirecta, sale atestiguada también la peruanidad de Charcas cuando el bibliógrafo León Pinelo distribuye su "Biblioteca Occidental" en 27 apartados, entre los cuales no figura ni Quito ni Charcas; pero el VIII reza: *"Historias del Perú"* y entre las piezas registradas figuran las referentes a Charcas (95); tres años depués, volvemos a oir *"en la villa de Oropeza, valle de Cochabamba, provincia de los Charcas del Pirú"* (96); y en un impreso madrileño de fray Bernardino de Cárdenas también se sigue la norma: *"en el reino del Perú, en la ciudad de La*

Plata, Prouincia de los Charcas" (97); desde La Plata, un canónigo afirma en su descripción del arzobispado: *"en estas partes del Perú"* (98); en 1651 y desde Lima también veían la *"ciudad de Chuquiabo del Perú"*(99); en 1653 volvemos a encontrar la tradición panperuana ya constatada en Cieza un siglo antes: *"en los términos de éste que propiamente llamamos Perú, que es desde la diócesis de Chuquisaca hasta la de Quito inclusive"* (100); un clérigo ex-Cura de la Iglesia Matriz de Potosí se autositúa dentro *"del Arçobispado de Chuquisaca en el Perú* (101); en la cita ya hecha de la geografía universal de 1688 de Fernández de Medrano (o más exactamente, de Manuel Pellicer y Velasco) aparecía el verso por el que, a partir del istmo panameño hacia el sur, *"que en general por del Perú la tengo"*; y en otra obra geográfica, holandesa ésta, sin fecha pero probablemente del siglo XVII, también se dice: *"POTOSI, Peruanae, sive Meridionalis Americae"* (102).

Que a partir de 1776 —creado ya el Virreinato del ríoplatense y segregado Charcas del peruano— sigamos encontrando documentada la peruanidad charqueña, lo considero una prueba contundente de la resistencia de las realidades profundas a acomodarse a los cambios administrativos. Y esta elocuencia es todavía mayor cuando tomamos en cuenta que, en general, se trata de contextos 'banales' ajenos a cualquier propósito de defender ninguna tesis.

Un mapa de alrededor de 1783, obra del Corregidor catalán de Chayanta, Joaquim d'Alòs lleva la leyenda siguiente:

> *Demostración, Geográfica de las Provincias que abraza cada Yntendencia de las establecidas en la parte del Perú, pertenecientes a el Virreinato del Río de la Plata...* (103).

Resulta realmente genial, aunque administrativamente insostenible, la expresión *"provincias... establecidas en la parte del Perú, pertenecientes a el Virreinato del Río de la Plata"*. Pero no eran sólo las autoridades; también para eclesiásticos la cosa estaba clara; y sigo con catalanes: en 1787 el destacado misionero del Colegio franciscano de Tarija fray Antoni Comajuncosa se autotitula en la portada de una obra que acababa de traducir con la clásica fórmula, como si escribiera en *1600 o 1700: "Predicador Apostólico... de la villa de Tarija, Provincia de los Charcas, Reyno del Perú"* (104). En aquel mismo año, pero en un contexto totalmente diferente como la hoja de servicios de un militar, consta: *"Su País la Ciudad de Oruro, Provincia del Perú"*; lo mismo que en otro documento similar, pero ya de 1800: *"País: la Villa de Oruro en el Perú"* (105). Volviendo atrás unos años, en 1791 se imprimieron en Madrid sendas relaciones de los festejos celebrados en las ciudades *"de la Plata en el Reyno del Perú"* y *"de Nuestra Señora de la Paz, en el Perú"* con motivo de la entronización de Carlos IV (106). Al año siguiente, el Gobernador de Mojos titula una obra de su mano *"Descripciones exactas e historia fiel de los indios... de la Provincia de los Mojos, en el Perú"* (107). Y se trata de un funcionario (como Alòs y los militares), de quienes no podemos presumir ignorancia de la estructura administrativa vigente.

Cuando el sabio bohemio Tadeo Haenke llevaba ya años residiendo en Charcas, a la hora de fechar las cartas que escribía a su madre, estampa: *"Cochabamba in Peru"* (108); y los medios curiales vaticanos siguen refiriéndose en 1805 a la *"ampla civitas de Plata, sita est in Peruviani Regni,* [sic] *Provincia vulgo de las Charcas nuncupata"* (109), al igual que en la oración fúnebre pronunciada e impresa en Madrid a la muerte del arzobispo platense José A. de San Alberto, se le da el título de *"Arzobispo de la Plata en el Perú"* (110. Ya en vísperas de la proclamación republicana, en París se identifica a Luis Ussoz del Río como *"nacido en el gobierno de las Charcas (Perú meridional)"* (11).

Quisiera cerrar esta pequeña antología con un broche de oro. El vigor de la peruanidad de Charcas fue tan grande que llegó a traspasar la barrera de la proclamación republicana: cuando en 1836 el joven Vicente Ballivián y Roxas viajó de Londres a París, en el pasaporte que le libró —para que la anacronía y el valor simbólico llegaran a su colmo— el Ministro Plenipotenciario de las Provincias del Río de la Plata, Manuel Moreno, se estampó *"natif de Bolivia dans le Pirou"* (112); y no creo que quepa entender esta terminología como una confusa referencia a la entonces vigente Confederación santacrucista...

Acabaré con un texto del siglo XVI que se aparta de esta sólida tradición y en el que es dado ver un eco de la original equiparación de las dos Gobernaciones de la Nueva Castilla (que pasará a formar la parte limeña del futuro Perú colonial) y del Nuevo Toledo (que se transformará aproximadamente en el sector charqueño del mismo Perú): se refiere a las *"muchas provincias de el Pirú y de las Charcas"* (113). Sólo que esta tradición originaria perdió su base administrativa y se hizo marginal.

* * *

Desearía redondear este apartado sobre el alcance histórico del Perú colonial con contadas referencias a otros espacios peruanos, paralelos al charqueño. Con referencia al Tucumán, sólo una, pero viene a confirmar que a fines del siglo XVIII todavía había quien recordara la larga duración tradicional y dice así: *"Tucumán fue provincia del Perú has[ta] que Buenos-Ayres se erigió en ViReynado en 1778"*

(114). En cuanto a Chile, entre los centenares de testimonios que se podrían aducir, me contentaré con uno del siglo XVII: el que habla de *"las Prouincias de Chile, Reyno del Perú"* (115). Finalmente, para Quito espigaré tres: en la portada de un libro de poesías, su autor se declara *"natural de la ciudad de Guayaquil, en el Perú"* (116); por aquella misma época, en un tratado teológico del P. Leonardo Peñafiel (que enseñó en la Universidad de San Francisco Xavier), impreso en Francia, se le da el gentilicio de *"Peruani Riobambensis* (117); finalmente, la portada de otro tratado —jurídico esta vez— define el lugar de las funciones de su autor como *"in Regia Quitensi Audientia Peruani Orbis* (118).

Creo que así podemos tener una idea más precisa de lo que entendieron los contemporáneos por "Perú": una realidad plural, que —si nos fijamos un poco— venía a prolongar los *suyu* del Inka y también anunciaba la fragmentación republicana.

Sé muy bien que la simple terminología puede jugar malas pasadas, descarriando a incautos; pero, aun donde entra en conflicto con las realidades administrativas, tiene la virtud de levantar acta de otras: unas veces, de la anacronía y de las vías muertas; otras, de la utopía y de la nostalgia; que, unas otras, en buenas cuentas son también realidades. Por esto la considero siempre elocuente de repliegues de la consciencia colectiva.

V.— CONCLUSION

En su alcance fundamental, me atengo a las diez conclusiones en que concluía mi trabajo de 1989. El material ahora acopiado, al tiempo que las ratifica, permite precisar en unos puntos el carácter en otros la cronología, el alcance o la evolución de los fenómenos históricos.

Reconozco paladinamente que es muy largo el camino que queda por recorrer para alcanzar el completo esclarecimiento de las cuestiones que persigo, como que son un género de interrogantes cuya comprensión cabal depende del grado de madurez global alcanzado por cada historiografía; sólo que con este tipo de indagaciones aliento la esperanza de contribuir también al logro, un día, de aquella madurez.

NOTAS

* Texto de la conferencia pronunciada en el Auditorio del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia (Sucre), el 20 de noviembre de 1991.

Siglas utilizadas en las notas: ACES = Archivo del Cabildo Eclesiástico (Sucre); AFT = Archivo Franciscano (Tarija); AGI = Archivo General de Indias (Sevilla); AGS = Archivo General de Simancas (Simancas); AHC = Archivo Histórico (Cochabamba); AMAE = Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (Madrid); AN = Archivo Nacional (Santiago de Chile); ASV = Archivio Segreto Vaticano (Roma); BN = Biblioteca Nacional; RAH = Real Academia de la Historia (Madrid); RC = Real Cédula.

(1) M. RAMIREZ (ed), "Visita a Pocona (1557", *Historia y Cultura* (Lima), 4 (1970) 299.

(2) Carta al rey (Lima, 10-XII-1563), E. LISSON (ed), *La iglesia de España en el Perú*, (Sevilla, 1944-1956), II/6, 252.

(3) Respuesta del lic. Calderón (Cuzco, 27-X-1571), en: R. MUJIA (ed), *Bolivia - Paraguay. Anexos*, (La Paz, sf), II, 80.

(4) P. PIZARRO, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* [1571], (Lima, 1978), 221.

(5) G. PLACER, *Bibliografía mercedaria*, (Madrid, 1968-1983), II, 542, nº 4757.

(6) L. CAPOCHE, "Relación general de la villa imperial de Potosí" [1585], en: *Relaciones histórico-literarias de la América meridional*, (Madrid, 1959), 143.

(7) Cit. por T. SAIGNES, "Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII): ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena (1595-1605)", *Jahrbuch für Geschichte... Lateinamerikas* (Colonia), 21 (1984) 36.

(8) Jerónimo Serrano de Castro, *"Relatione delle Provincie e conuenti di detto Ordine nell'Indie "* [1638 ca.], en: J. M. POU I MARTI. "Relación del P. Serrano de Castro sobre las Misiones Franciscanas (1637-1638), *Archivo Ibero-Americano* (Madrid), II (1942) 425-426.

(9) *Ibid.*, 442.

(10) G. TELLEZ, *Historia General de la Orden de la Merced* [1639] (Madrid, 1974), II, 34.

(11) Antonio de Herrera y Toledo, *"Relación Ecclesiástica de la Sancta Yglesia Metropolitana de los Chacras..."* [1639], f. 176.

(12) G. GONZALEZ DAVILA. *Theatro Eclesiastico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales.* (Madrid, 1655), II, f. 108.

(13) D. DE MENDOZA, *Chrónica de la provincia de San Antonio de los Charcas* (Madrid, 1664), lib. I, cap. 6, p. 38.

(14) La secuencia de los hechos viene a despejar la *"anomalía"* a que me refería en *Es muy sencillo...* (La Paz, 1989), 89: el bautizo 'charqueño' de la Provincia de San Antonio tuvo lugar cuando su perímetro —al dejar fuera al Cuzco— se ajustaba con casi total precisión al 'cuarto sentido' de Charcas; posteriormente, la inclusión cuzqueña ya no pudo revertir la etiqueta, ni en su favor ni en favor de otra etiqueta menos 'identificante'.

(15) B. ARZANS DE ORSUA Y VELA, *Historia de la Villa Imperial de Potosí* [1740 ca.] (Providence, 1965), lib. IV, cap. 5, vol. I, p. 111.

(16) Rel. de méritos de Pedro P. de Allende (1752), en J. T. MEDINA, *Biblioteca Hispanoamericana* (Santiago, 1958-1962[2]), IV, 440. Cabría entender la autoadscripción a "Charcas" así: *"en las* [provincias de la Audiencia] *de los Charcas"*, por cuanto la Gobernación tucumana (de que formaba parte Jujuy) hasta 1782 dependerá judicialmente de la Audiencia charqueña. Con esta interpretación en manera alguna pretendo excluir las dimensiones no administrativas del fenómeno.

(17) Rel. de méritos de Gabriel de Artabe y Anguita (1731), *ibid.*, IV, 234.

(18) Rels. de méritos de Manuel de Villavicencio (1726) y de Matías de Astoraica (1736), *ibid.*, IV, 182, 283.

(19) Rel. de méritos de Pedro de Toledo y Leyva (1742), *ibid.*, IV, 354.

(20) Rels. de méritos de José Cayetano Pacheco de Cárdenas (1722), Martín de Landaeta (1742) y José C. Pacheco de Cárdenas (1746), *ibid.*, IV, 132, 353-354, 390. En una carta del cabildo paceño al rey leemos: *"esta ciudad de Nuestra Señora de la Paz, capital de provincia, en el distrito de los Charcas de la América Meridional..."* (La Paz, 14-VI-1796), en J. T. MEDINA, *Biblioteca Hispanochilena* (Santiago, 1962-1963[2]), III, 141.

(21) Rel. de méritos de José G. de Urbina (1748), en: J. T. MEDINA, *Biblioteca Hispanoamericana* (Santiago, 1958-1962), IV, 408 (*"...en la Provincia de Chucuito, en las de los Charcas"*).

(22) Rel. de méritos de Lucas del Castillo y de la Concha (1747), *ibid.*, IV, 396; VI, 353 (*"Ciudad de Chucuyto, en la Provincia de los Charcas"*).

(23) Véase lo que ya dice en *Es muy sencillo...* (La Paz, 1989), 77.

(24) G. R. MORENO, *La Audiencia de Charcas* [1877] (La Paz, 1970).

(25) V. PAZOS KANKI, *Letters on the United Provinces of South America* (Nueva York — Londres, 1819), 71 (carta X).

(26) Véase *Es muy sencillo...* (La Paz, 1989), 62.

(27) Acta del Cabildo (La Paz, 24-III-1558), en *Actas Capitulares de la ciudad de La Paz,* 1548-1562 (La Paz, 1965), II, 876.

(28) Carta al rey (Lima, 15-III-1575), en: R. LEVILLIER (ed), *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles.* Siglo XVII (Madrid, 1921-1926), VII, 245.

(29) Acta del Cabildo (Lima, 13-IX-1577), cit. en: H. F. BURZIO, *Diccionario de la moneda hispanoamericana* (Santiago, 1958), I, 285. También quien se sitúa en una perspectiva aparentemente ajena a la bipolaridad 'arriba' — 'abajo' puede hablar de las *"otras provincias de abajo, de Lima, Conchucos y otras"*, A. VASQUEZ DE ESPINOZA, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* [1627 ca.] (Madrid, 1969), 408.

(30) Carta de Dom Pere Sanxo i Olives OSB a Nicolau Mensa (Lima, 20-IV-1602), en: F. MARTÍ I CAMPS, "Don Pedro Sancho y Olives", *Revista de Menorca* (Maó), (1950) 184.

(31) Diego de Paz SJ a su hermano P. Tafalla (La Plata, 25-III-1607), AN, Jesuitas, 230/17.

(32) Informaciones sobre la conveniencia de fundar un obispado en La Paz (1608), en P. PASTELLS (ed), *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay...* (Madrid, 1912-1949), I, 141.

(33) Cit. por S. ZAVALA, *El servicio personal de los indios en el Perú* (México, 1978-1980), II, 50.

(34) Orden del Procurador General de Lima (Lima, 1-X-1622), AHC, EC 44 / AR 132, fsn.

(35) R. VARGAS UGARTE (ed), *Diario de Lima de Antonio Suardo* [1629-1637] (Lima, 1935-1936), I, 75.

(36) A. DE LA CALANCHA, *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú,* [Barcelona, 1638] (Lima, 1974-1980), lib. III, cap. 12, vol. V, p. 1940.

(37) A. DE LA CALANCHA, *Corónica moralizada de la Provincia del Perú del Orden de San Agustín* [Lima, 1653], lib. I, caps. 15, 28 y 33; lib. V, cap. 2, en: A. DE LA CALANCHA Y B. DE TORRES, *Crónicas agustinianas del Perú* (Madrid, 1972), I, 281, 417, 491, 794.

(38) J. E. NIEREMBERG, *Vidas exemplares y venerables memorias de algunos claros varones de la Compañía de Iesús... Tomo quarto* (Madrid, 1647), 115, 118.

(39) J. MELENDEZ, *Vida, virtudes y muerte del V. P. y penitente siervo de Dios fray Vicente Vernedo, del Orden de predicadores,* [Lima, 1675] (Potosí, 1964), lib. I, cap. 10, p. 45.

(40) J. DE SAN ANTONIO OFM, *"Segunda relación de la doctrina, errores y heregías que enseña el fingido Rey Juan Santos Ataguallpa "* [Madrid, 1750 ca.], en: M. CASTRO, *La rebelión de Juan Santos* (Lima, 1973), doc. nº 2, psn.

(41) J. H. UNANUE, *Guía política, eclesiástica y militar del Virreynato del Perú, para el año de 1793...* [Lima, 1793], "Prólogo", en: F. VINDEL, *Mapas de América* (Madrid, 1955), 349.

(42) Carta a la Junta Central (Río de Janeiro, 15-XII-1810), en: J. M. RUBIO, *La infanta Carlota Joaquina* (Madrid, 1920), 194.

(43) A. Ramírez de Vergara al rey (La Plata, 1-II-1600), en: E. DUSSEL, *El episcopado hispanoamericano, institución misionera en defensa del indio, 1504-1620* (Cuernavaca, 1969-1970), VI, 239.

(44) *Beatificationis et Canonizationis servi Dei Vincentius Bernedo... Positio super virtutibus ex officio concinnata* (Roma, 1986), 141.

(45) Véase *Es muy sencillo...* (La Paz, 1989), 62.

(46) Véase *Es muy sencillo...* (La Paz, 1989), 73-74.

(47) A. MURO, "Los cedularios indianos (1492-1638)", *Historia* (Santiago) 22 (1987) 238.

(48) *Actas capitulares de la ciudad de La Paz...* (La Paz, 1964), I, 107-109.

(49) INKA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas,* [Lisboa, 1609] (Buenos Aires, [1943]), lib. VII, cap. 8, vol. II, pp. 101-102.

(50) ACES, tomo 2 (Títulos de propiedad de la Catedral), f. 1 sn.

(51) *Actas capitulares de Santa Cruz de la Sierra,* 1634-1640 (Santa Cruz, 1977), 215.

(52) E. RODRIGUEZ, "Los extranjeros en el reino del Perú a fines del siglo XVI", en: *Homenaje a J. Vicens Vives* (Barcelona, 1967), II, 536.

(53) AN, Jesuitas, 226, ff. 226, 248-250.

(54) Véase *Es muy sencillo*... (La Paz, 1989), 70.

(55) A. GARCIA GALLO, *Metodología de la Historia del Derecho Indiano* (Santiago, 1970), 47. Aunque una golondrina no hace verano, ahora no volvería a escribir sin matizar que *"hubo un 'Reino de Chile' y no un 'Reino de Charcas'"*, *Es muy sencillo*... (La Paz, 1989), 12.

(56) N. MEZA, *La conciencia política chilena durante la Monarquía* (Santiago, 1958), 109-110.

(57) A. MURO, "El problema de los 'reinos indianos'", *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla) XXVIII (1971) 50-51. Según este criterio, tampoco Chile ni Quito serían "reinos" (en el primer caso se trataría de una "provincia mayor" y en el segundo, de una "audiencia subordinada" al igual Charcas); tesis que contradice ampliamente el unánime uso social contemporáneo.

(58) AGI, Charcas, 734, cit. en: *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas* (Buenos Aires), XXV (1940-1941) 239.

(59) *"Instrucción que hace el Ayuntamiento de Puno en el Perú a nombre de su Provincia a su reepresentante en Cortes..."* (Puno, 17-XI-1812), en: *Colección Documental de la Independencia del Perú* (Lima, 1971-1976), IV/2, 178-180, 184-185.

(60) L. López de Solís OSA al Consejo de Indias (Lima, 15-IV-1572) y al rey (Lima, 27-II-1575), en: E. LISSON (ed), *La Iglesia de España en el Perú* (Sevilla, 1943-1956), II/9, 588-589; II/10, 707.

(61) Conozco el texto de los memoriales de Almeida, conservados en Lima, que algún día valdría la pena de publicar.

(62) Diego de Paz SJ a su hermano P. Tafalla (La Plata, 25-III-1607), AN, Jesuitas, 230/17.

(63) Véase mi obra *Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial, 1535-1565* (La Paz, 1973), 474-494, 503-511, 514-553.

(64) H. F. BURZIO, *Diccionario de la moneda*... (Santiago, 1958), I, 270.

(65) Seguramente podrían registrarse otras piezas; pero por lo menos conozco estas dos: C. GARCIA YAÑEZ SJ, *"Memorial en que se funda el hecho y el derecho por parte del Arzobispo, Deán y Cabildo de Chuquisaca, Colegio de la Compañía de Jesús, Cabildo Secular de la Villa Imperial de Potosí... en los Estudios y Grados de la dicha Ciudad sobre la Causa que se trata en la Universidad de Lima..."* (Madrid?, 15-IX-1628); y D. DE LEON PINELO, *Por la Real Universidad y Escuelas Generales de San Marcos de la ciudad de Lima... con el Arzobispo, Deán y Cabildo de la S. I. de... La Plata y Cabildos seculares della y de la Villa de Potosí*... [Madrid, 1631?].

(66) Véase *Es muy sencillo*... (La Paz, 1989), 88-92.

(67) Cit. en J. M. POU I MARTÍ, "Estado de la Orden Franciscana y de sus Misiones en América y Extremo Oriente en el año de 1635", *Archivo Iberoamericano* (Madrid), XXX (1928) 49.

(68) Lo afirma explícitamente el historiador oficial de la Provincia: *"El Conuento de nuestro Padre San Francisco de la ciudad de Chuquizaca... en la primera diuisión de esta Prouincia fue el primero y cabeça de ella; en la segunda diuisión quedó por segunda casa, según su antiguedad y Religión..."*, D. DE MENDOZA, *Chrónica de la Provincia de S. Antonio de los Charcas* (Madrid, 1664), lib. I. cap. 7, p. 45.

(69) Véase mi *Charcas. Orígenes*... (La Paz, 1973), 523-533. Recordemos el texto ya anotado más arriba (nota 13), del cronista D. de Mendoza, en que explicaba la titulación dada a la Provincia por la exclusión del Cuzco en su primera demarcación; ahora, con el tenor del decreto capitular a la vista, es lícito pensar que la razón positiva para llamarla "de Charcas" fue ajustarse al nombre de la Audiencia con cuyo territorio coincidía (claro está, con la excepción arequipeña); y es el propio Mendoza quien nos lo explicita: *"por incluirse lo más de esta Prouincia de San Antonio en jurisdicción de la Real Audiencia de la Plata, y no auérsele dado en su primera diuición la casa del Cuzco, tomó nombre de Prouincia de los Charcas"*, D. DE MENDOZA, *Chrónica de la Provincia de San Antonio de los Charcas* (Madrid, 1664), lib. I, cap. 4, p. 28.

(70) Patente de fr. Bartolomé de Solís, Provincial de San Antonio de los Charcas a fr. Bernardino de Cárdenas (Cuzco, 26-VI-1614), en: J. DE SAN DIEGO VILLALON, *Discurso de la vida, méritos y trabajos del Illmº Señor Obispo del Paraguay*... (Madrid, 1658?), ff. 8-8v.

(71) C. KELLY, *Calendar of documents. Spanish voyages in the South Pacific* (Madrid, 1965), 27.

(72) F. DOMINGUEZ, *El Colegio franciscano de Propaganda Fide de Moquegua* (1775-1825) (Madrid, 1955), 217-259.

(73) *Beatificationis et Canonizationis servi Dei Vincentius Bernedo* (Roma, 1986), 141.

(74) F. MATEOS, "Introducción", en: *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú* [1600] (Madrid, 1944), I, 75 (pero no aduce ninguna fuente específica).

(75) Véase *Es muy sencillo*... (La Paz, 1989), 92-95.

(76) Cartas de A. Ramírez de Vergara al rey (La Plata, 1 y 29-II-1600 y 28-II-1602), en: E. DUSSEL, *El episcopado hispanoamericano*... (Cuernavaca, 1969-1970), VI, 239-240.

(77) *Beatificationis et canonizationis servi Dei*... (Roma, 1986), 141-142.

(78) Carta al rey (La Plata, 28-II-1613), en: P. PASTELLS, *Historia de la Compañía de Jesús*... (Sevilla, 1912-1949), I, 242-243.

(79) RC a la Audiencia (Valladolid, 20-VIII-1615), en: P. PASTELLS, *Historia de Compañía de Jesús*... (Madrid, 1912-1949), I, 260-261.

(80) Véase *Es muy sencillo*... (La Paz, 1989), 101-112.

(81) Sebastián Fernández de Medrano, *Breve descripción del mundo, o guía geográphica de Medrano. Lo más principal de ella en verso*... (Bruselas, 1688), cit. en: J. T. MEDINA, *Biblioteca Hispanoamericana*... (Santiago, 1958-1962), III, 351-355 (según Medina, el autor de la parte versificada es de Manuel Pellicer y Velasco, discípulo de Fernández). No puedo decir si llegaríamos al mismo resultado examinando la obra poco tiempo anterior de Fernández, titulada *Breve descripción del mundo y sus partes o guía geográphica*... (Bruselas, 1686), en la que la descripción de América ocupa las pp. 248-304, *ibid.*, III, 333-334.

(82) Véase *Es muy sencillo*... (La Paz, 1989), 98-99.

(83) Publicado recientemente en la *Colección Documental de la Independencia del Perú* (Lima, 1971-1976), I/8, 442-475.

(84) N. ARMENTIA, *Relación histórica de las misiones franciscanas* (La Paz, 1903), 9.

(85) B. LAVALLE, *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou. L'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVI-XVII siècles)* (Lille, 1982), 463, 465.

(86) *Ibid.*, 350.

(87) *El término "Alto Perú" para designar a Bolivia en un absurdo. Reportaje de Tatiana Davidovna Vartañán a Guillermo Ovand-Sanz en 1976* (La Paz, 1987²), 6.

(88) Véase *Es muy sencillo...* (La Paz, 1989), 24-25.

(89) *Ibid.*, 11.

(90) RC del príncipe Felipe a fr. Pedro Delgado OP (Madrid, 19-III-1552), en: E. LISSON, *La Iglesia de España en el Perú* (Sevilla, 1943-1956), I/4, 234.

(91) [Memorial de Diego de Contreras y Juan Alonso Vera y Zárate] (Madrid), 1609), 1.

(92) Acta de fundación de la Cofradía de la Concepción (La Plata, 2-II-1541), ACES, *"Libro de la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción..."*, f. 1.

(93) P. CIEZA DE LEON, *Crónica del Perú. Primera parte* [Sevilla, 1553] (Lima, 1984), cap. XXXVI, p. 118.

(94) Testamento de J. de Encinas de Celada (Cochabamba, 28-XI-1608), AHC, EC 44 / AR 1320, fsn.

(95) A. DE LEON PINELO, *Epitome de la Biblioteca Oriental y Occidental...* [Madrid, 1629] (Barcelona, [1982], cols. 641-654.

(96) Declaración del kuraka de Tapaqari (Cochabamba, 23-II-1632), BN/Madrid, mss. 3198, f. 9v.

(97) B. DE CARDENAS OFM, *Memorial y relación verdadera para el Rey Nuestro Señor... de cosas del Reino del Perú...* (Madrid, 1634), 2. (De paso, se puede observar que ya la simple comparación entre la titulación peruana del escrito y su contenido exclusivamente charqueño, permite alinear este texto en lo que se trata de demostrar).

(98) Antonio de Herrera de Toledo, *"Relación eclesiástica de la Santa Iglesia Metropolitana de las Charcas..."* (La Plata, 1639), f. 176.

(99) D. DE CORDOBA SALINAS, *Corónica de la religiosísima Provincia de los Doce Apóstoles del Perú...* [Lima, 1651] (Washington, 1957), lib. I, cap. 24, p. 202.

(100) B. COBO, *"Fundación de Lima"* [1639], que forma parte de la *Historia del Nuevo Mundo* [1653], lib. I, cap. 18, en: *Obras* (Madrid, 1956), II, 328.

(101) F. XARQUE, *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay...* (Pamplona, 1687), cit. en: J. T. MEDINA, *Biblioteca Hispanoamericana* (Santiago, 1958-1962), III, 346.

(102) Carel ALLARD, *Orbis habitabilis centenario numero complexa summo studio collecta atque in lucem edita* (Amsterdam, sf [s. XVII]), lám. 98.

(103) Publ. en B. SAAVEDRA, *Defensa de los derechos de Bolivia ante el Gobierno argentino en el litigio de fronteras con la República del Perú* (Buenos Aires, 1906), I, 300/301.

(104) A. COMAJUNCOSA (trad.), *"Arte de sobrellevar con ánimo sereno y alegre cualquier Cruz: propuesto en siete Consideraciones. Traducidas del latín a nuestro vulgar por P. F. A— C— Predicador Apostólico... Año de 1787"*, mss., 71 p. (AFT, sin signatura).

(105) Hojas de servicios de Mariano Gascón (1787) y del cadete Manuel de Soto y Llano (1800), ambos del Regimiento de Infantería de Buenos Aires. AGS, Secretaría de Guerra, 7257/XVIII/65 y 7258/IV/5/6.

(106) *Noticia de las fiestas celebradas por la M. H. L. y Valerosa Ciudad... en la proclamación del Señor Rey D. Carlos IV, el día 26 de setiembre de 1789* (Madrid, 1791) y *Relación sucinta de las fiestas celebradas en la ciudad..., a costa del regidor de ella Don Tadeo Diez de Medina, con motivo de la exaltación al trono del Señor Rey Don Carlos IV* (Madrid, 1791), cit. en: J. T. MEDINA, *Biblioteca Hispanoamericana* (Santiago, 1958-1962), V, 300. 303.

(107) AMAE, mss. 2.

(108) Por ejemplo, las cartas de 15-II-1802 y 20-XI-1806, según el texto conservado en el manuscrito *"Biographie nebst Sammlung von Briefen des... Thaddaeus Haenke... Gesammelt und zusammen getragen von seinem Bruder Jose Haenke"*, 225, 256.

(109) *"Propositio Metropolitanae Ecclesiae de Plata"*, ASV, Arcivio Concistoriale, çonsistoria (1805), f. 210.

(110) M. DE SANTO TOMAS DE AQUINO, *Oración fúnebre que en las exequias por el Ilmo° y Rmo... Fr. Josef Antonio de San Alberto...* (Madrid, 1805), cit. en J. T. MEDINA, *Biblioteca Hispanoamericana* (Santiago, 1958-1962), VII, 156.

(111) Nota del Prefecto de Policía (París, 17-VII-1824), cit. en: H. VAZQUEZ MACHICADO, "Don Luis Ussoz, notable heterodoxo nacido en La Plata" [1952], en: *Obras completas* (La Paz, 1988), III, 78.

(112) Documento en poder del Ing. A. Vázquez (La Paz), a quien agradezco la deferencia de hacérmelo conocer.

(113) Instrucciones del maestro Domingo Almeida a sus agentes en Roma (Madrid, 1586), *Códice Almeyda*, f. 118 (véase la nota 61).

(114) F. J. de Iturri a Antonio de Alcedo (Roma, 11-III-1789), en: J. DE ONIS, "The letter of Francisco Iturri SJ. Its importance for hispanic american historiography", *The Americas* (Washington) VIII (1951) 89. Sobre el tema es de alusión forzada el artículo de R. LEVILLIER, "La unidad histórica del Virreinato del Perú", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* (Buenos Aires) XXVIII (1957) 141-149.

(115) Relación de méritos y servicios de F. de Valenzuela (1635 ca.), cit. en: J. T. MEDINA, *Biblioteca Hispanoamericana* (Santiago, 1958-1962), VII, 259.

(116) F. X. DE EVIA, *Ramillete de varias flores poéticas...* (Alcalá de Henares, 1675), cit. en: J. T. MEDINA, *Biblioteca Hispanoamericana* (Santiago, 1958-1962), III, 234.

(117) L. PEÑAFIEL, *Tractatus de incarnatione Verbi...* (Lión, 1678), cit. en: J. T. MEDINA, *Biblioteca Hispanoamericana* (Santiago, 1958-1962), III, 259-260.

(118) M. LAGUNEZ, *Tractatus de fructibus...* (Madrid, 1686), cit. en: J. T. MEDINA, *Biblioteca Hispanoamericana* (Santiago, 1958-1962), III, 334-335.

Mojos en los albores de la Independencia boliviana (1810 - 1811)

JOSE LUIS ROCA

1.— ANTECEDENTES HISTORICOS

El gobernador Urquijo

En la época en que tuvo lugar la intervención francesa en España, con el consiguiente derrocamiento y cautiverio del rey Fernando VII, gobernaba la provincia de Mojos don Pedro Pablo de Urquijo, militar español nombrado para ese cargo en 1805. Mojos, igual que Chiquitos, era por entonces una gobernación independiente de cualesquiera de las intendencias del Virreinato de Buenos Aires que se habían creado según la respectiva Ordenanzas de 1782. Dependía directamente de la Audiencia de Charcas.

El gobernador Urquijo se había esforzado por llevar adelante las reformas en la administración de las ex-misiones jesuíticas implantadas durante el fructífero gobierno del más ilustre de sus antecesores: Lázaro de Ribera, quien fuera máxima autoridad en Mojos entre 1786 y 1793. Ribera, notable personaje de la Ilustración americana, (después fue gobernador del Paraguay) había logrado, tras muchos esfuerzos, que en Mojos se implantara un gobierno civil regido por funcionarios nombrados por la corona. De esa manera, las reformas de Ribera quitaban el poder a los curas seculares. Estos, desde el extrañamiento de los jesuitas ocurrido en 1767 habían ejercido un mando despótico en los pueblos mojeños institucionalizando la corrupción en las costumbres y en el manejo gubernamental. Al verse despojados de autoridad política y del manejo económico de las misiones (y autorizados únicamente a decir misa y rezar el rosario) los curas se convirtieron en enemigos implacables de los gobernadores civiles.

Las noticias de lo acontecido en España en 1808, así como de los movimientos insurreccionales que tuvieron lugar en las ciudades de La Plata y de La Paz el año siguiente, llegaron a Mojos con el retraso

y las distorsiones que son fáciles de imaginar. Algo de ello escuchó el gobernador Urquijo pues a mediados de 1810 ya empezó a contemplar la necesidad de que su familia, junto a su voluminoso cargamento de efectos personales, salieran de San Pedro de Mojos, capital de la provincia, hacia un lugar más seguro como era Santa Cruz de la Sierra.

La servidumbre de los remos

Las dificultades de la vida en Mojos se originaban en la inmensa distancia de su capital, no sólo a los centros metropolitanos de Charcas sino también a las demás poblaciones de la provincia. Esa distancia se hacía aún mayor con el sistema de transporte tan primitivo. Las vías fluviales (las únicas que comunicaban a Mojos con el resto del mundo) eran expeditas sólo en la época de lluvias —de octubre a abril— pues durante los largos meses de sequía muchas de ellas se hacían intransitables o cambiaban de curso. En esas condiciones era imprescindible la mano de obra de los indios encargados de tripular y poner en movimiento las pesadas embarcaciones que debían surcar los ríos [1]. El viaje entre un puerto del Mamoré y el de Pailas sobre el Río Grande duraba noventa días, y un poco menos cuando la navegación se interrumpía en Jorés o en Cuatro Ojos, ambos sobre el Piraí. Desde ese río se continuaba el viaje por tierra hasta Santa Cruz.

El remar era para el indio mojeño lo que la mita minera para el quechua o el aimara. En ambos casos se trataba de obligaciones cuyo incumplimiento se reputaba como una insubordinación inadmisible que cuestionaba los derechos de Dios y de la santa religión. Un mitayo o un remero que se rebelaran contra esa servidumbre, eran reos de estado y por consiguiente sujetos a severísimas penas. Los "bogueros" del río Magdalena en la Nueva Granada, y los que con igual nombre prestaban este servicio a lo largo del Desaguadero en el Virreinato del Perú estaban sujetos a reglamentos emanados de la autoridad real. Sin embargo, nada sabemos sobre que una reglamentación parecida hubiese existido para el caso de los remeros mojeños. Pero a despecho de esta aparente carencia, el servicio existía desde la época jesuítica que comienza a fines del siglo XVII y que se extiende hasta el extrañamiento producido en la segunda mitad del XVIII. Los indios remeros debían abandonar a su familia a cambio de una escasa o nula remuneración, y eran forzados a desatender las faenas agrícolas y ganaderas de donde

(1) "Que aguanten bajo un sol que clava dardos de fuego en la cabeza y que ajusta planchas candentes a las espaldas", dice Moreno de los remeros mojeños cuya virtual esclavitud continuó a todo lo largo del siglo pasado, bien entrada la república. Ver G. René-Moreno, *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*, 2a. edición. La Paz, 1973, p. 42.

derivaban el sustento. Por todo ello, sabedores de que en la península habían ocurrido trascendentales hechos con respecto al sistema monárquico, un buen día de 1810, masivamente, notificaron al gobernador Urquijo que se negaban a seguir remando. Eso equivalía a una insurrección.

Misioneros jesuitas, curas seculares, gobernadores y caciques

Entre las reformas de Ribera, se introdujo aquella de dar mayor jerarquía a los caciques indios. Durante la época jesuítica, aquellos formaban parte esencial del gobierno de las misiones con el título de corregidor. El corregidor era el jefe máximo cuyo mando se extendía a todos los indios. Inmediatamente debajo de él, había otro jefe con el nombre de regidor, y ambos tenían sus suplentes o alternos, con el título de teniente y alférez respectivamente. Los pueblos estaban gobernados por los alcaldes, primero y segundo quienes, a la vez, ejercían funciones de policía. La administración de justicia se hacía de acuerdo con las costumbres ancestrales indígenas y residía en tres jueces: el justicia mayor, el juez de varas y el sargento mayor. El conjunto de estos jefes, funcionarios y magistrados, constituía el cabildo que controlaba el trabajo en los telares, en las labores agrícolas, y hasta en las faenas domésticas [2]. La sabiduría y el éxito de los jesuitas consistió, precisamente, en organizar y limitarse a supervisar el funcionamiento de ese autogobierno local. Aunque, ciertamente, los padres de la Compañía tenían la última palabra en cualquier asunto, tal sistema, con fuerte base religiosa y teocrática (y donde era totalmente desconocida la propiedad privada), gustó a los mojeños. Se adaptaron a esa vida; rindieron al máximo en las tareas que les exigía tan peculiar organización social.

Cuando el rey Carlos III tomó la decisión de expulsar a la Compañía de Jesús de todos sus dominios en el mundo, las autoridades de la Audiencia de Charcas encargadas de cumplir la orden, se vieron en la dramática necesidad de reemplazar inmediatamente a los misioneros. Para ello acudieron al Obispo de Santa Cruz quien, por la premura del tiempo, se vio forzado a enviar sacerdotes jóvenes, varios de los cuales fueron ordenados apresuradamente, aún antes de cumplir con la formación teológica y humanística normalmente requeridas para el sacerdocio. Así comenzó el gobierno de los curas seculares. A través de ellos, las autoridades coloniales trataron de mantener en las ex-misiones el sistema de dominio espiritual sobre los indios, y de esa manera, evitar descalabros económicos y convulsiones sociales. Fue así como los

(2) Cf. Moreno, *ob. cit.*, pp. 443-444.

nuevos religiosos se vieron súbitamente al mando de unas comunidades cristiano-indígenas que no conocían sino de oídas, y no obstante, debían administrarlas a la usanza y estilo de los jesuitas. El poder absoluto que se les asignó sobre esos pueblos, resultó totalmente desproporcionado a sus capacidades y su experiencia. De ahí al abuso y relajación de costumbres no quedaba sino un paso. Y ocurrió justamente eso. Vinieron las depredaciones, los excesos y castigos contra los indígenas, los frecuentes abusos sexuales, y con todo ello, la pérdida de respetabilidad que pronto sufrirían.

A fin de mitigar estos males, andando los años, el obispo de Santa Cruz Ramón Herboso (de cuya diócesis dependían en lo espiritual los curas cruceños asignados a Mojos), dictó un famoso reglamento que pese a lo bien intencionado tuvo escasa aplicabilidad[3]. Pero subsistieron los caciques. La intermediación de éstos fue una figura que en toda América se fortaleció a raíz de la Ordenanza de Intendentes y, en general, a lo largo de toda la época que se dio en llamar "Ilustrada". El artículo 36 del famoso "Plan de Gobierno" de Ribera (debidamente aprobado por la Audiencia) establecía "que se esmere en instruir a los caciques de modo que puedan servir los empleos de administradores de los pueblos sin peligro de ser engañados...". El artículo 38 añadía "que procure instruir a los naturales en el trato civil y comercio... y para prepararlos en la imposición de tributos cuando se contemple necesario su establecimiento". Por último, en el artículo 47 autorizaba la intervención de los caciques para realizar el inventario de bienes en caso de muerte del gobernador[4].

La nación canichana y la misión de San Pedro

La dignidad indígena reconocida tan explícitamente por la autoridad real, dio poder a los caciques de las diferentes naciones mojeñas. Una de las más notorias era la canichana (llamada también caniciana) sobre cuya base se estableció la misión de San Pedro como capital de la provincia[5]. Los canichana tenían la reputación de bravos e indómitos guerreros. Expertos en cavar fosos y trincheras para defenderse

---

(3) El reglamento de Herboso está en, José Chávez Suárez, *Historia de Mojos*, 2a. edición. La Paz, 1986, pp. 357-362.

(4) *Ibid*, pp. 423-424.

(5) "Base de operaciones fue necesariamente San Pedro por su sitio y sus recursos. Estaba asentada en un amplio ribazo sobre aguas vertebrales de la gran columna del Mamoré. Ligábase por este río y por sus tributarios de la izquierda a los pueblos de Pampas. Daba a los de Baures la mano diestra por el río San Salvador, afluente del Machupo. Cf., Moreno, *ob. cit.*, p. 52.

del enemigo, durante la época jesuítica se los había empleado como elementos de combate para frenar las frecuentes incursiones portuguesas en esa porción del imperio español. Chávez Suárez recogió la tradición de que, durante la época prehispánica, fueron los canichana los encargados de repeler las avanzadas incas que trataban de llegar a Mojos, obligándolas a replegarse hacia el río Beni[6]. Tras la expulsión de los misioneros, Antonio de Aymerich, primer gobernador civil de Mojos, les concedió la prerrogativa de "organizar dos compañías de a cincuenta flecheros cada una, con un capitán canichana a la cabeza, compañías que serían vestidas con uniforme de desfilar todos los domingos en San Pedro después de la procesión"[7]. Es presumible que ese derecho de poseer su propia "fuerza armada" fue conservado por los canichana hasta la época que nos ocupa, teniendo en cuenta que San Pedro ostentaba la dignidad de capital de provincia y sede de gobierno mojeño. Su fundación en 1696 se atribuye al jesuita Lorenzo Legarda y se encontraba estratégicamente ubicado en la confluencia de los ríos Mamoré, Apere y Tijamuchí.

También se atribuía a los canichana costumbres crueles y práctica habitual de la antropofagia[8]. De ellos dice Moreno: "En Mojos llama la atención el indio canichana porque sin dejar de ser dócil y sumiso a la autoridad, señaladamente si es blanco el que le inviste, hay algo de fiero en sus modos y su índole no carece de extravagancias. El furor con que se azotan y maceran sus carnes en la semana santa, espantaron a D'Orbigny y a Carrasco... comen víboras, tigres y caimanes con particular delicia. Son feos y algo repelentes y antipáticos"[9]. Asimismo, cita un testimonio de 1769 sobre los canichana, que corresponde a Antonio Aymerich: *Uno de los pueblos que hoy día se halla más civilizado es el de San Pedro. Sin embargo, cuando Fray Pedro Peñaloza llegó a saber las maldades que cometían sus feligreses de comerse a sus hijos y aún alguno de entre ellos mismos y echar suerte a quien le cabe ser parte de su bárbaro apetito, puso todos los medios que halló a su prudencia para atajar tales iniquidades*[10].

---

(6) Chávez Suárez, *ob. cit.*, p. 253 .

(7) *Ibid.*, p. 342.

(8) Sobre este punto, D'Orbigny afirma: "Si hemos de dar crédito a algunas relaciones, los prisioneros que caían en manos de estos indios eran comidos por ellos en solemnes festines... su industria consistía únicamente en la construcción de canoas y en la fabricación de armas; eran muy dados a la bebida y hacían uso de licores fermentados. Cf. Alcides de Orbigny, *Descripción Geográfica, Histórica y Estadística de Bolivia*, París, 1845, Tomo Primero, p. 151.

(9) G. René-Moreno, *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*, 2a. edición. La Paz, 1973, p. 331.

(10) *Ibid.*

Juan Maraza

En medio de ese pueblo reputado feroz, Juán Maraza su cacique principal, era universalmente respetado. Los tenues testimonios históricos sobre su figura, son suficientes para verlo como a un verdadero guía de su pueblo, y a la vez como a un hombre interesado en mantener la cohesión social peligrosamente amenazada a raíz del extrañamiento de los misioneros. Pero la llegada a San Pedro a fines de 1792 del nuevo gobernador, el Coronel de los Reales Ejércitos D. Miguel Zamora y Triviño, en reemplazo de Lázaro de Ribera, puso en guardia a los habitantes de la capital mojeña. Zamora se presentó acompañado de su esposa, la condesa de Argelejo, y uno de sus primeros actos de gobierno fue prohibir a los indios el uso del traje español el cual, en adelante, se permitiría sólo como una suerte de premio o condecoración por la buena conducta de alguno de ellos [11].

Los excesos autoritarios de Zamora se extendieron a los curas, y obligaron a éstos a buscar alianzas con los indios a través de sus caciques incitándolos a rebelarse y a desconocer la autoridad del gobernador [12]. Zamora tenía la personalidad precisa para fortalecer esa alianza en contra suya pues tanto los religiosos como los jefes indios lo odiaban por igual. Cometía abusos como el denunciado por el gobernador de Santa Cruz D. Francisco de Viedma durante una visita a Mojos: *"...las muertes y otros graves daños que sufrieron aquellos desgraciados indios originados de haberles obligado el gobernador a que se condujese en hombros a su mujer y a un hijo a distancia de más de cincuenta leguas... y aunque el gobernador ha logrado con suavidad traer hacia si a algunos indios, luego los puso presos y hace que perezcan en las cárceles que por leves motivos les impone crueles y rigurosos castigos"* [13].

Zamora inauguró, además, un comercio ilícito con los portugueses de la Fortaleza Príncipe de Beira en el río Iténez para lo cual obligaba a los indios, con riesgo inminente de sus vidas, a salir de cacería de tigres para vender las pieles. El día del cumpleaños del hijo del gobernador se celebraba con la solemnidad de un príncipe, indultando a presos, aunque al mismo tiempo prohibiendo a los indios adquirir propiedades. Los curas doctrineros se aprovecharon de esta situación y excomulgaron a Zamora, al punto de que el Vicario de San Pedro, Francisco Javier Chávez, en octubre de 1801 informaba al obispo de Santa Cruz que *"el pueblo de San Pedro se había tumultuado pidiendo que salga el gobernador y si no, lo haría a la fuerza"* [14].

(11) Chávez Suárez, *cit.* p. 435.
(12) *Ibid.*, 438.
(13) *Ibid.*, 456.
(14) *Ibid.*, 457.

El cacique Maraza, enarbolando la autoridad que le había conferido su pueblo, (aunque ella aún no había sido reconocida por las autoridades españolas) resolvió finalmente tomar las cosas por su cuenta y cortar de raíz los abusos del gobernador. Con un grupo de sus parciales hizo conducir subrepticiamente hasta el pueblo de San Javier, los 50 baúles de que se companía el equipaje de Zamora. Enseguida, sin mayor ceremonia, lo despojó de su cargo y lo obligó a salir de Mojos por la vía de Yuracarés. La Audiencia de Charcas en conocimiento de estos hechos no encontró mejor recurso que ratificar la destitución de Zamora y nombrar a un reemplazante con carácter interino. Este, Rafael Antonio Alvarez Sotomayor, encontró a los pobladores *ociosos, hambrientos y altaneros, en plena relajación moral y religiosa* [15]. A los pocos meses, Alvarez Sotomayor abandonó Mojos pues fue designado el gobernador titular en la persona de Pedro Pablo de Urquijo.

Cuando Urquijo llegó a la sede de sus funciones, en todo el territorio mojeño no se oía hablar sino de Maraza. En actuados testificales que el nuevo gobernador mandó levantar en 1805, encontramos a Estanislao Tilila, caudillo indígena de Loreto, quien propalaba la versión de que el único gobernador de la provincia era Maraza. Así lo atestigüa Antonio Landívar, administrador de Exaltación: *Le consta al declarante la rara desvergüenza con que el cacique Maraza se ha dejado llevar de su orgullo y brutal inclinación hacia el desorden, mandando a todos los pueblos recados ya por escrito y de palabra (faltando a lo sagrado de la autoridad soberana que reside en el señor gobernador y aún en el Excmo. señor Virrey del Distrito) dando a entender en ellos QUE YA ERA OTRO TIEMPO, QUE NO HABIA REY, NO HABIA TRIBUNALES NI OTRAS SUPERIORIDADES, que todo era un engaño y que él solo mandaba y todos debían obedecerle...* [16].

No sería lícito interpretar la suplantación del puesto de gobernador hecha por Maraza en 1805 junto con el alegato de que *no había rey,* como una manifestación precoz de anhelos emancipadores entre los mojeños. Simplemente se trataba de un gesto de rebeldía al desconocer la autoridad nombrada y a atribuírsela, simbólicamente, a su propia persona. Como se ha visto más arriba, los gobernadores civiles (igual que sus predecesores los curas seculares) abolieron el sistema de autogobierno que rigió durante la época jesuítica. Y eso es lo que reivindicaba Maraza al reclamar las lealtades de los demás pueblos mojeños y hacerse llamar "gobernador".

(15) *Ibid.*, 461.

(16) Archivo Nacional de Bolivia (ANB). Expediente No. XXXIII del Catálogo de Moreno. *Informe del estado de la provincia de Mojos y sus pueblos el año de 1810*, fs. 19 (en adelante ANB, Inf.). Los subrayados son nuestros.

Urquijo, mucho más hábil que Zamora, ignoró los agravios que Maraza había inferido a su antecesor, y rompiendo la coalición de curas con indios, resolvió atraerlo a su bando. A ese fin, en marzo de 1806, tramitó ante la Audiencia el nombramiento de cacique. Al parecer no recibió respuesta pues a los dos años insistía en estos términos: *En fecha 6 de marzo de 806, solicitó por representación el vuestro gobernador, LA DISTINCION DE MEDALLA Y TITULO AL CACIQUE DE LA CAPITAL JUAN MARAZA exponiendo en ella lo acreedor que era en aquel entonces a dichas distinciones; y si así lo consideraba en aquella época, mucho mas en el día pues es seguramente un leal y buen servidor de Su Majestad, PUES NO BIEN SE LE MANDA CUALQUIER OCURRENCIA CUANDO AL MOMENTO LA EJECUTA Y TIENE EL PUEBLO EN EL MEJOR ORDEN en edificios y policía, como al adelantamiento de preceptoría y obrados, celando continuamente a los artífices de todos los ramos; no dudando en la acreditada justificación de Vuestra Alteza, se dignará concederle lo que en fecha anterior y presente pide el Vuestro Gobernador para que de este modo se convenza de su buen manejo y conducta, aunque le servirá de estimulo otras gracias. San Pedro de Moxos, y abril 26 de 1808. Pedro Pablo de Urquijo* [17].

En 1810, ya en vísperas de los trágicos acontecimientos que tendrían lugar en Mojos, Urquijo reiteraba su petición de conceder honores a Maraza, y la fundamentaba así:

CONVENDRIA MUY MUCHO EL QUE V.A. EN LAS ACTUALES CIRCUNSTANCIAS LE LIBRASE TITULO DE CACIQUE QUE AUN NO LO TIENE para de este modo entusiasmarle más, pues que tanto interesa a la quietud de la provincia y al gozo inexplicable de sus parientes canichanas como de los naturales de los de más pueblos LA MEDALLA LA COSTEE DE MI BOLSILLO y se la puse a poco tiempo de mi internación porque así convenía para estimularle, con concepto a que conocí que ya el citado Juán Maraza, cacique de este pueblo capital, era y es el "timebunt gentes" de la provincia [18].

Aún antes de que la Audiencia lo hubiese autorizado Urquijo se decidió nombrar a Maraza "cacique vitalicio", lo colmó de honores, y mantuvo con él las mejores relaciones [19]. Tan astuta maniobra política del gobernador, pronto le iba a producir jugosos dividendos. Pero

(17) ANB, Inf. fs. 227. El subrayado es nuestro.

(18) Moreno, *cit.*, 406.

(19) En abril de 1811, Urquijo seguía quejándose de que la Audiencia aún no había enviado el nombramiento de Maraza. Cf., ANB, No. XXXVIII del Catálogo de Moreno. *Año de 1811. Expediente obrado con motivo de la conmoción de los naturales del pueblo de Trinidad,* (en adelante ANB, Con.), fs. 114.

a la vez, sería el comienzo de un feroz enfrentamiento interétnico que caracteriza la vida mojeña en los albores de la independencia americana y boliviana.

Las misiones de Loreto y de la Santísima Trinidad

La primera fundación estable hecha por los jesuitas en Mojos fue la de Nuestra Señora de Loreto en 1682 gracias al esfuerzo del superior de la órden, P. Pedro Marbán. El lugar que se eligió para instalar el pueblo, fue el más adecuado a los efectos de cría de ganado y cultivos agrícolas. Le siguió la misión de la Santísima Trinidad fundada por el P. Cipriano Barace en 1686, en las proximidades del Mamoré. Desde el comienzo, esta misión adquirió la fisonomía que quiso darle su célebre fundador, quien trajo desde Santa Cruz las primeras cabezas de ganado que poblarían y llevarían riqueza a las pampas mojeñas. El padre Barece, según testimonio de su contemporáneo suyo, ejerció los oficios de *maestro, doctor, pastor, conquistador, descubridor, músico, cantor, vaquero, arquitecto; albañil; carpintero, médico cirujano y otros ejercicios* [20]. Llevó una vida de total entrega y sacrificio, lindante en la santidad y fue muerto cruelmente mientras se empeñaba en otras fundaciones en tierra de los indios baure. Al estudiar la vida de los indios mojo (llamados también trinitarios) no se encuentra en ellos rastro de belicosidad o barbarie contra el prójimo. En ambas misiones (la de Loreto y la de Trinidad) se hablaba la misma lengua de la cual el padre Marbán escribiría una famosa "Gramática". Loretanos y trinitarios se confundieron en un solo pueblo, y su gentilicio mojeño se convirtió en el nombre genérico con que era conocida toda la provincia. Loreto y Trinidad, por último, mantuvieron el espíritu tradicional de los jesuitas en cuanto a dedicación a las artes y a la industria, y así vivían durante la época que nos ocupa.

Entre la misión de Trinidad y la de San Pedro existía, al parecer, una rivalidad tradicional, tanto por la índole de sus respectivos pobladores como por la influencia que cada una de ellas ejercía sobre las poblaciones vecinas: San Pedro dominaba San Ignacio, (no obstante de que allí también se hablaba lengua mojo) mientras que Trinidad hacía lo propio con Loreto. La distinción de "cacique vitalicio" y la condecoración especial que el gobernador Urquijo otorgó a Maraza, fue recibida con desagrado por los trinitarios, cuyos caciques se creían también con derecho a similar sino a superior tratamiento. Los trinitarios consideraban que el único mérito de Maraza había sido expulsar al gobernador Zamora y luego *haber incendiado una partida de aparejos fabricados en la época de Alvarez* [21].

(20) Chávez Suárez, *ob. cit.*, 239.

(21) *Ibid.*, 476.

2. REPERCUSION EN MOJOS DE LOS SUCESOS DE 1808 EN ESPAÑA

Situación económico-social

En los albores de la independencia americana, Mojos era la más remota, desconocida e inaccesible de las provincias que estaban sujetas a la jurisdicción de la Audiencia de Charcas. Su economía estaba organizada en función del intercambio comercial con Santa Cruz de la Sierra y con la región andina. Pero, desde el extrañamiento de los jesuitas, los curas seculares que los reemplazaron, no pudieron mantener la organización ni las instituciones que habían establecido aquellos a lo largo de un siglo. En cuanto a la situación social, ella era sui-géneris con respecto a las demás provincias o intendencias vinculadas a Charcas. En estas últimas, coexistían los españoles de origen (que desempeñaban las más altas funciones públicas y eclesiásticas), los criollos (españoles nacidos en tierra americana), los mestizos (mezcla de indio y español) y la masa indígena.

En Mojos, por el contrario, los contados españoles que había, eran las autoridades, (gobernadores y administradores) generalmente criollos, allí destinados por tiempo determinado. Criollos (generalmente de Santa Cruz) eran también los curas. Los nativos eran los únicos verdaderos y permanentes pobladores de la provincia. Vivían agrupados en pueblos distantes unos de otros y hablaban lenguas sin ninguna semejanza entre sí [22]. La de Mojos estaba, entonces, lejos de ser una cultura unificada a la manera de aimaras y quechuas. Allí existían, más bien, parcialidades (llamadas también naciones) indígenas, que debido a su recíproco aislamiento y diferenciación étnica y lingüística, eran potencialmente rivales. Mestizos, no se conocían. Esa es una característica esencial que debe ser tenida en cuenta al estudiar y tratar de entender los enfrentamientos interétnicos que, azuzados por las autoridades españolas, tuvieron lugar durante la época que versa el presente trabajo. Los protagonistas, del lado mojeño, fueron los caciques de los diferentes pueblos.

(22) Sobre las lenguas mojeñas dice Lázaro de Ribera: "Cuando llegué a esta provincia en 1786, apenas encontré intérpretes para explicarme". "De repente me vi en una Babilonia de la que no pude salir sin mucho trabajo. El castellano que hablaban los pocos intérpretes que habían fue para mi tan extranjero como el idioma de los indios". Cf. *Moxos. Descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú* por Lázaro de Ribera. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación de España. Torrejón de Ardoz, 1989, p. 209.

Pedro Ignacio Muiba, cacique trinitario

Sobre Pedro Ignacio Muiba, el hoy célebre cacique de Trinidad, nada nos informan los cumplidos historiadores de Mojos, Gabriel René Moreno en 1888 [23], Manuel Limpias Saucedo en 1942 [24] y José Chávez Suárez en 1944 [25]. La abundante documentación donde figura Muiba como personaje histórico descollante, yació ignorada durante casi un siglo en los expedientes fichados por el propio Moreno en su célebre "Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos". No obstante, en la tradición republicana del Beni se conocía su figura y escritores como José Natusch Velasco se refirieron a él hacia 1940 [26]. Lo que en este trabajo se ha podido reconstruir sobre Muiba, corresponde fundamentalmente a los tres meses que transcurren entre octubre de 1810 (cuando se convierte en líder de la rebelión indígena de Trinidad) y enero de 1811, cuando muere a consecuencia de la represión desatada por el gobernador Urquijo y los canichanas que seguían a Juán Maraza. También se ofrece alguna información sobre los años inmediatamente anteriores.

(23) El Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos (cuyas referencias han servido para localizar los dos expedientes en que se basa el presente trabajo) es mucho más que un simple "catálogo". Es un tratado de historia, etnografía, economía y sociología mojeñas. Escrito con gran vuelo literario, el "Catálogo" es tal vez la obra maestra de Moreno pues en ella confluye la formación bibliográfica, historiográfica y literaria de su autor. Publicado en 1888, el "Catálogo" ha sido reimpreso en 1973 (Ed. Juventud, La Paz) con la adición de jugosas y eruditas notas de Hernando Sanabria Fernández).

(24) Ver, Manuel Limpias Saucedo, *Los gobernadores de Mojos*, La Paz, 1942. Se trata de un interesante estudio, mas que de gobernadores, de los prefectos del Beni en la época republicana. Entre los antecedentes, Limpias menciona a Maraza, no así a Muiba.

(25) La obra de Chávez Suárez, *cit.*, es un clásico de la historiografía mojeña, y una de las obras más meritorias de la literatura histórica boliviana. Publicada originalmente en 1944, ha merecido una hermosa reimpresión en 1988 por la Editorial Don Bosco, La Paz.

(26) Ver, Antonio Carvalho Urey, *Pedro Ignacio Muiba, el héroe*, Trinidad, 1975. Sin embargo, el mérito de la primera publicación de un documento inédito de archivo relacionado con Muiba, pertenece a Ruber Carvalho Urey (así lo hace constar Antonio, su hermano mayor) quien siendo estudiante en Sucre, publicó un artículo bajo el nombre de "Moxos en el movimiento libertario de la independencia" en el cual se transcribe la carta (aquí también reproducida) que en octubre de 1810 dirige el cacique trinitario Gregorio González a Juán Maraza sobre que ese año Fernando VII estaba muerto y consiguientemente no había rey a quien obedecer. Ver, *Revista de Estudios Jurídicos, Políticos y Sociales*. Sucre, Diciembre de 1965. Posteriormente, Antonio amplió los datos de su hermano en la publicación de 1975, supra. La prematura y lamentada desaparición de este destacado escritor e historiador beniano, le impidió continuar con sus investigaciones. Por su parte, Ruber no ha insistido en los estudios históricos y hoy se lo conoce más como narrador y poeta.

A lo largo de toda la documentación aquí examinada, aparece Muiba desafiando reiteradamente la autoridad real. El odio que por él sentían el gobernador de Mojos y los administradores de los distintos pueblos, revela el prestigio de que gozaba entre los indígenas, y a la vez el peligro que significaba para la estabilidad de un régimen basado en la explotación y el abuso. Los testimonios de sus propios adversarios, muestran que Muiba —igual que Maraza en otro momento— se proponía instalar un gobierno indígena y en ese sentido su rebelión es única en los anales de la historia boliviana y quien sabe americana. Los movimientos sociales andinos como el de Tupac Amaru, se estructuraron en torno a una coalición de criollos, mestizos e indígenas. Pero como en Mojos no existían los dos primeros estamentos, la lucha se polarizó entre indígenas y españoles. Como se verá detalladamente en las páginas que siguen, un hábil e inescrupuloso estratega —como fue el gobernador Pedro Pablo de Urquijo— desvió ese antagonismo derivándolo hacia el cruel enfrentamiento entre las propias etnias mojeñas.

Según Urquijo, Muiba solo no hubiese podido movilizar a los mojeños con su propia formación personal o ideológica. Ella tuvo que haber surgido del contacto con los criollos insurgentes de otras partes del país. A ese respecto, menciona los varios viajes que presuntamente el cacique trinitario realizó a Santa Cruz antes de la rebelión. Al acusarlo ante la Audiencia, el gobernador sostuvo enfáticamente que el discurso subversivo difundido por Muiba, obedecía "indubitablemente a la infernal doctrina de algunos sujetos de esa ciudad" [27]. Eso es verosímil, puesto que entre Mojos y Santa Cruz existió desde el siglo XVI un contacto comercial y humano que fue fortalecido durante el período jesuítico y que permanecía intacto en la época que nos ocupa.

Antes de enfrentarse a él, Muiba era amigo y aliado de Maraza. Dentro de las mismas atestaciones hechas por ciertos funcionarios a pedido de Urquijo, encontramos que Muiba fue —junto a Maraza— uno de los cabecillas del motín que culminó con la destitución del gobernador Zamora en 1792. Por esa razón, el gobernador interino Alvarez lo tuvo preso en la cárcel de San Pedro con intención de remitirlo a la ciudad de La Plata para ser juzgado allí. Pero los seguidores de Maraza *no solamente embarazaron al cacique y jueces el envío de dicho indio sino que con estrépito de cajas y clarines lo sacaron de la cárcel quedando éstos muy ufanos* [28]. De su parte,

(27) ANB, Con. fs. 112.

(28) ANB, Inf. fs. 19 vta.

José Urquieta, en esos momentos administrador de Trinidad, declara: *Es cierto que en toda la provincia NO SE OIA MAS NOMBRE QUE EL DEL CACIQUE JUAN MARAZA y PEDRO IGNACIO* [29] *hasta decirle a los indios de la provincia que no hicieran mas caso, que Maraza es el gobierno... que el declarante habiendo resuelto castigar a Pedro Ignacio con noventa azotes, ha conseguido con alguna manera la quietud del pueblo* [30].

Gregorio González, hermano y aliado de Muiba

Gregorio González, también cacique trinitario, es autor de varias comunicaciones escritas dirigidas a Maraza, en las cuales se revela el espíritu insurreccional de los trinitarios a raíz de los graves acontecimientos políticos que tuvieron lugar en España a partir de 1808. Reiteradamente se menciona a González como a hermano de Muiba. Si en verdad existió entre ellos una relación consanguínea (y no meramente un trato afectuoso o de compañero de lucha) es presumible que González cambió su nombre nativo (o por lo menos su apellido) por otro español. Parece ser así, pues Urquijo habla del "hermano de Muiba, el "nominado" Gregorio González" [31]. Al decir que era "nominado", el gobernador da a entender que efectivamente hubo tal cambio de nombre. En todo caso, González aparece en los documentos como una persona entendida en política y en negocios públicos, y sobre todo muy preocupado por el bienestar de su pueblo. Su correspondencia con Maraza muestra sus intentos para evitar el enfrentamiento entre trinitarios y canichanas. Revela también su deseo de autodeterminación para los pueblos mojeños a raíz del vacío de poder que dejó en España la invasión francesa. Por último, su muerte junto a Muiba en enero de 1811, lo sitúa como a uno de los próceres de nuestra emancipación.

La primera carta de González a Maraza

En la carta que se transcribe enseguida (respetando el estilo, la ortografía y la puntuación) González trata a Maraza con respeto filial así como con gran afecto y confianza. En ella le dice:

Señor cacique mi taita; quiero saber y avisame que yo quiero para saber bien, YO ESTOY TRISTE MUCHO DE LOS PORTUGUESES QUE QUEREN VENIR a esta capital de San Pedro para guerra y por eso avisame luego taita para yo AVISAR ESTA GENTE TRINITA-

(29) El subrayado es nuestro.

(30) *Ibid.*

(31) ANB, Con. fs. 112.

RIOS PARA AYUDAR CON LOS CANICIANAS que todos esta malo, usted taita no sabe nada, yo sei todo señor cacique y por eso te aviso taita, NO AVISAR AL GOBERNADOR, ya está pronto todo, mucho cuidado taita Juan avisame luego, escribime luego taita aquí estoy pronto para ayudar todo, no tenga miedo así estan los loretanos para ayudar, ya se fue el correo taita, el capitán Carlos y el teniente Mariano Xaveriano, son tres canoas, dos javeriano, uno trinitario y Dios le ayude a su hijo Gregorio que te quiere mucho. Gregorio González. Taita Juan Maraza, cacique de los pueblos[32].

La alusión de González a los portugueses permite suponer que a sus oídos había llegado alguna noticia sobre las pretensiones de la princesa Carlota al trono de España las cuales fueron unánimemente rechazadas en todas las provincias e intendencias de Charcas en esa época. El temor y animadversión a los portugueses que trasunta la carta, se explica en razón de las repetidas incursiones que gente de esta nacionalidad hacía sobre la frontera en la zona del Iténez. Justamente para repelerlos, el propio presidente de la Audiencia, brigadier Juán Pestaña, se encontraba en Baures desde hacía un año cuando a través de uno de sus lugartenientes, Antonio Aymerich, llegó la orden de extrañamiento de la Compañía de Jesús en 1767. Otra característica significativa de esta carta, es la apelación a acciones comunes con otros pueblos mojeños distintos al trinitario y al canichana.

La carta subversiva

En la carta de González a Maraza, inmediatamente posterior y de mucha mayor trascendencia y contenido político, se puede ver con más claridad que el cacique trinitario era un hombre bien informado y que ya empezaba a buscar la unidad entre trinitarios y canichanas la cual poco después sería rota con trágicas consecuencias.

Octubre 6 de 1810. Mi cacique don Juán Maraza, mi taita te avisaré ahora, y luego NUESTRO REY YA MURIO EN FRANCIA, YA MATARO y BOINA PARTE ESTA EN EL PALACIO DONDE ESTABA NUESTRO REY Y ESPANIA YA ESTA PERDIDO, YA TODO DE LOS FRANCESES ya hace tres meses no viene correo de Espania y están engañando a nosotros que ya está buenos y mentir a todos, El VIRREY DE BUENOS AIRES, YA ECHARO PARA FUERA Y OTRO VIRREY DE LIMA TAMBIEN ESTA PRESO ECHARON TAMBIEN Y CHUQUISACA LA AUDIENCIA NUEVO PRESIDENTE, Nieto está preso con grillo, con que ahora no hay Audiencia, todos están con guerra está muy malo, así también en Santa Cruz don Pedro Toledo subdelegado

(32) *Ibid.*, fs. 99. Los subrayados son nuestros.

también ya quitaron los cruceños y por eso te aviso taita que todos los que vinieron de Espania, ya sacaron todos y AQUI NO QUIEREN AVISAR LA VERDAD ENGAÑANDO A NOSOTROS debalde correo siempre mentira ahora ya sabemos bien ese caballero don José Manuel Basquez, administrador de Baures, que lleva carta de la señora, es para avisar al señor gobernador, y así taita no lo crea ahora, por eso te aviso taita para que lo sepa todo, pensarlo bien todo, AVISAR TODOS LOS JUECES Y CAPITANES Y TENIENTES Y ALFERES, nosotros ya sabemos aquí todos los jueces y capitanes, y así no lo crea taita cuando diga, el rey ya no hay, ya murió, estamos pobres y así taita ya estamos malo, mucho engaña los españoles, parece aquí taita hay guerra con nosotros, pero nosotros estamos pronto con tus hijos trinitarios como hermanos y así no triste taita, AVISA A MIS HIJOS CANICIANAS PARA QUE SEPAN TODOS ELLOS MIS HIJOS CANICIANAS, aquí miraron los padres la iglesia con don Manuel Delgadillo, hoy sábado y por eso te aviso para que sepa y NO AVISAR ESTA CARTA AL SEÑOR GOBERNADOR, A NADIES, NI AL PADRE, solo usted, te aviso taita cuidad la iglesia avisar al sacristán mayor cuando quera conocer todo la plata de la iglesia que no abra la puerta. Muchas memorias a todos los jueces taita ya te aviso todo soy tu compañero, te quiero mucho y te estimo. Gregorio González.- Juan Maraza"[33].

Análisis de la carta de González

Aunque la carta transcrita se refiere a hechos que habían sucedido dos años antes en la península, lo referente a la revolución de Buenos Aires y la adhesión a ella de la intendencia de Santa Cruz, eran noticias totalmente frescas. En efecto, el cambio del subdelegado Pedro Toledo Pimentel por una junta patriótica en Santa Cruz de la Sierra, había tenido lugar el 24 de septiembre del mismo año de la carta, o sea menos de dos semanas antes de que ésta fuera escrita. De ahí puede colegirse que los revolucionarios cruceños se empeñaron en que la noticia llegara de inmediato a Mojos para lo cual debieron usar un sistema de comunicación por la vía terrestre de Chiquitos mediante un jinete con sus respectivos relevos que en doce días cubriera las aproximadamente cien leguas que separan Santa Cruz de Trinidad. Eso es verosímil teniendo en cuenta que, entre fines de septiembre y comienzos de octubre, se vive aún la estación seca, y que el mensaje sobre el cambio político probablemente llegó también al gobernador de Chiquitos aprovechando el mismo viaje a Mojos.

(33) ANB, Con., fs. 103. Los subrayados son nuestros.

Sin embargo, en lo referente a que el presidente de la Audiencia, Vicente Nieto, estuviera preso en la fecha de la carta, es un dato apócrifo pues la prisión y consiguiente fusilamiento de Nieto ocurrió sólo a comienzos de 1811 después de la acción de Suipacha que tuvo lugar a fines del año anterior. Es presumible que esa información falsa fuera dada desde Santa Cruz con el ánimo de insuflar ese espíritu patriótico y antiespañol de los mojeños que se refleja en la carta. La misma observación es válida en lo referente al derrocamiento del virrey de Lima. Como se sabe, tal hecho jamás ocurrió y tuvo que esperarse hasta la batalla de Ayacucho en diciembre de 1824, cuando por fin fue derrotado y hecho prisionero José de la Serna, último virrey del Perú. En cuanto a que ya no había virrey en Buenos Aires, la noticia era verdadera.

Otro aspecto destacable, es el referente a la confianza total que Maraza le inspiraba a González como para escribirle una carta tan peligrosa y explosiva como la transcrita. No obstante la animosidad ya existente entre trinitarios y canichanas, la solidaridad entre sus jefes estaba, al parecer, por encima de cualquier divergencia y aún de la supuesta alianza de los caciques con los curas doctrineros de quienes González desconfiaba. Es por eso que le recomienda con vehemencia *no avisar esta carta al señor gobernador, a nadies, ni al padre.* De otra parte, González expresa una manifiesta sumisión ante Maraza a quien llama reiteradamente "mi taita". En cuanto a la relación de pueblo a pueblo , González se refiere a sus congéneres trinitarios como "hijos" de Maraza pero esa calidad de hijo se extiende a las canichanas con respecto a él. Según ese tratamiento de miembros de una misma familia, ambos caciques venían a ser padres de sus respectivos pueblos así como del pueblo del otro, entre quienes, a su vez, debería haber lealtad de "hermanos".

También es digno de comentario el hecho de que González recomendase a Maraza el cuidado de la iglesia con la insistencia de que comisionara al sacristán mayor a enterarse de la platería que había dentro de ella. Eso hace presumir que el cacique trinitario temía alguna invasión o requisa violenta al cabo de la cual los indígenas sabían por propia experiencia que se producía un saqueo de los ornamentos y tesoros de metal precioso que decoraban las iglesias desde la época jesuítica.

Por último el análisis debe centrarse en el carácter mismo de la carta. ¿Era ella un llamado a la subversión o a la resistencia en apoyo al movimiento insurreccional de Buenos Aires y de Santa Cruz? ¿Fue el preludio de la desobediencia civil que pronto demostrarían los mojeños frente al gobernador Urquijo? ¿Había, en fin, en esos momentos una actitud antiespañola o antimonárquica en los antiguos indios neófitos formados por los jesuitas? Para responder a estas interrogantes, es necesario tener en cuenta el hecho de que González no ve la presunta muerte de Fernando VII como una buena noticia y por tanto le dice a Maraza: *el rey ya no hay, ya murió,* estamos pobres *y así taita ya* estamos malo. Y aunque dice "estamos pobres" y no "estamos libres", parecería ser que este último es el verdadero significado del mensaje pues a continuación expresa: *mucho engaña los españoles, parece aquí taita hay guerra.* Los "españoles" de que habla la carta no son ciertamente los españoles de Madrid sino los españoles que vivían en Mojos, es decir sus opresores, mas concretamente, el gobernador y su familia, y los administradores. Y el engaño de éstos no es otro que el ocultamiento de noticias políticas de tanta trascendencia.

También es necesario tomar en cuenta la tradición de un siglo de esos pueblos desde que fueron incorporados al cristianismo. A los jesuitas no les interesaba mucho predicar a los indios la sujeción ciega a la monarquía castellana, (no en vano un rey los expulsó) pero en cambio fueron muy exigentes en cuanto a las prácticas piadosas y litúrgicas, inculcándoles a la vez el concepto de su dignidad como hijos de Dios. La idea de sometimiento absoluto —y en cierta manera también teológico— al rey, llegó mucho más tarde, luego de que los curas doctrineros fueron sustituídos por los gobernadores civiles. Estos por supuesto, hicieron del rey un objeto de intenso culto y por ello les enseñaron a referirse "a las dos majestades" una de las cuales se suponía encarnada en la persona del propio gobernador.

Otra idea que parece estar implícita en el documento bajo estudio, es que si el rey se ha muerto, la autoridad de los gobernadores se extingue. Los indios habían sido enseñados a amar a un rey verdadero y no a un intruso por eso declara: *ya mataro y Boina parte está en el palacio donde estaba nuestro rey.* Está dicho tímidamente pues el temor a ser descubierto le impedía ser más explícito, pero en el fondo el razonamiento es idéntico al que se sostuvo en otras ciudades y regiones de América. De ahí el enorme valor histórico y aún ideológico que contiene la carta de González. Desafortunadamente el "taita" Maraza pensaba de otra manera. A despecho de lo acaecido en la península y en América, él se colocó férreamente al lado del gobernador Urquijo, tal como muy pronto lo iba a demostrar. Pero esa actitud no desvirtúa la hipótesis de que el propio Maraza divulgó la carta. Es presumible que la mostró no sólo al gobernador, (por algo ella figura en el expediente incriminatorio a Muiba) sino que de alguna manera ayudó a divulgar su contenido entre la generalidad del pueblo mojeño.

Los trinitarios se niegan a remar

El 9 de octubre el gobernador Urquijo, presumiblemente en posesión de las mismas informaciones conocidas por el cacique González, y temeroso de lo que pudiera ocurrir, dispuso la evacuación inmediata de su familia. A tal efecto ordenó a Diego Crespo, administrador de Trinidad, que el día 24 hiciera situar en el puerto de Loreto "seis canoas tripuladas con la mejor gente y buenos capitanes". De allí debían salir con rumbo a San Carlos de Yapacaní llevando *a la señora gobernadora e hijos procurando usted proporcionar algunas aves y frioleras que usted pueda para la manutención de dicha señora e hijos durante el viaje* [34].

El administrador contesta el 15 del mismo mes manifestando que los indios *suplican a vuestra señoría exonerarles por ahora de* esta ocupación prometiendo no se excusarán en lo sucesivo. Fundamentan esta actitud en el hecho de *no haber descansado de otra igual salida que hace poco hicieron al mismo puerto con cuyo motivo algunos no han resembrado sus chacras y otros no las han carpido o desyerbado.* Pero excusa tan convincente y humanitaria no fue interpretada así por el administrador quien agrega: *no omito en patentizar a vuestra señoría que en el modo con que dan esta respuesta he conocido en ellos algún orgullo y altanería, por lo tanto y porque la gente se agolpó en pelotones en la plaza esperando mi decisión, tuve a bien acceder a su solicitud sin forzar más dicha orden* [35]. Era cierto. Puesto que según los trinitarios ya no había rey que mandara, ellos ya no reconocían la autoridad de ningún gobernador, menos aún si éste pretendía ponerlos a remar contra su voluntad.

Los loretanos e itonamas se sublevan

Urquijo insistió por otro lado. Envía una comunicación al administrador Crespo avisando que su familia saldrá de Loreto en "dos canoas javerianas" al mando del cayubaba Casimiro Abarau [36] y del alférez real Cipriano Zemo. Pero el viaje tampoco pudo realizarse. No llegaron las canoas de San Pedro ni de Exaltación, y Casimiro Abarau la noche del 29 de octubre sublevó a los loretanos desconociendo la autoridad del administrador Manuel Delgadillo. Este denunció a Abarau

(34) ANB, Con. fs. 1.

(35) *Ibid.*, fs. 2.

(36) El cayubaba era el pueblo sobre cuya base los jesuitas habían fundado la misión de Exaltación, también a orillas del Mamoré. Exaltación, igual que San Pedro, San Javier y otras poblaciones mencionadas en este trabajo, han desaparecido del mapa geográfico y humano del actual departamento del Beni.

de abierta desobediencia a las órdenes del gobernador *y aún tratando mal y suciamente al secretario de gobierno.* Igual actitud tomó un grupo de itonamas que se encontraban en Loreto [37]. Nadie quería sacrificarse remando sólo para poner a buen recaudo a la familia del gobernador.

Otras cartas de González a Maraza

A los nueve días de su primera carta, González vuelve a escribir a Maraza avisándole que el gobernador pretendía que se tripulara una flotilla para traer soldados de Santa Cruz, seguramente en previsión de lo que podía suceder. González suplica al cacique canichana, no acceder a la orden de Urquijo, con el argumento implícito de que las circunstancias así lo permitían, teniendo en cuenta el vacío de poder que se había producido en España. A través de ese razonamiento, González muestra una cultura política superior a la de Maraza y a la vez denota, una vez más, el grado de confianza que el trinitario sentía por el canichana. Pero los acontecimientos que pronto iban a suceder, son indicativos de que esa confianza no era recíproca. El mismo hecho de que todas las cartas dirigidas de Trinidad a San Pedro figuren en el expediente oficial que poco después Urquijo remitiría a la Audiencia, sugiere que Maraza puso todas ellas en conocimiento del gobernador, no obstante su carácter confidencial. La carta en cuestión dice:

Octubre 10 de 1810. Cabildo Trinidad. Señor cacique me da licencia para ir 7 canoa para San Carlos para traer los soldados cruceños, para aquí Mojos, PERO YO NO QUIERO DESPACHAR SEÑOR son 7 de aquí de Loreto 8; de San Xavier 3; de Exaltación 5 y de Baures 3, con que son 23 canoas por todos, por eso te aviso, si quiere usted señor pero nosotros no queremos señor NO HAY QUE DAR LICENCIA TAITA JUAN, como cacique de San Pedro de Moxos y como capital y corona de nuestro rey y así no queremos nosotros taita, que SOLO QUEREMOS TRABAJAR LA IGLESIA, y así avísame taita, escríbeme carta tu respuesta taita, a su hijo que te quiere su cabildo, cacique Gregorio González.- Señor don Juan Maraza.

Apenas cinco días después, González ya no pide autorización a Maraza para desobedecer las órdenes de Urquijo. Se limita a informarle las razones que tuvo para incurrir en tal desacato. Las instrucciones, que no se cumplieron, eran ahora llevar a Santa Cruz la familia y equipaje de la esposa e hijos del gobernador. El documento pertinente dice:

(37) *Ibid.*, fs. 5.

Trinidad y octubre 15 de 1810. Señor cacique, mi taita Juán Maraza avisare ahora; NUESTROS HIJOS OTRO DIA NOMAS QUE VINIERON DE SAN CARLOS Y YAPACANI, TODAVIA NO DESCANSARON MAS QUE UNA SEMANA Y AHORA VUELTA OTRA VEZ, QUIEREN CAMINAR PARA TRAER LA SEÑORA AQUI. Pero taita, tengo mucho que trabajar mi iglesia que todo está podrido ya está malo quiere caer y POR ESO NO QUIERO, QUE VAYA TUS HIJOS TRINITARIOS Y POR ESO LO AVISE AL ADMINISTRADOR para que se trabajara la iglesia y también no hay chácara de la gente ni maíz, todo está perdido, estamos pobre, porque no chaquearon, usted bien lo sabe porque todos tus hijos fueron con la señora a dejar la señora y por eso no hay nada ahora. Pero ESTE ADMINISTRADOR se enojó mucho con nosotros, con el cabildo y con la gente también, por eso DICE AVISARE AL SEÑOR GOBERNADOR PARA QUE VENGA LOS CANICIANAS PARA AZOTAR A VOSOTROS[38] *dice y acabarán todo, robarán caballos y vacas, así dice nuestro administrador y por eso te avisamos para que sepa todo, porque nosotros no hacemos mal, ni somos alzados, como dice para que usted taita sepa, por eso todo nosotros, su cabildo te avisamos y así para que sepa esto el cabildo de San Pedro, no como antes fue alboroto taita, pero ahora no hay nada, está claro taita Juán. Este Casimiro /Abarau/ nos hace nosotros mucho bravo hasta con la gente por sus disparates casi le dieron guazca este cayubaba, y así taita no tenga pena de nosotros, ni somos alzados, es cierto todavía no trabajaron sus chacras la gente y luego dicen malo, esto es verdad taita y por eso volvimos a escribir otra vez este su cabildo Trinitarios, como sus hijos y Dios le guarde muchos años, tu hijo que te quiere y estima.- Gregorio González.- Señor cacique don Juán Maraza*[39].

A juzgar por la carta anterior, la desobediencia manifestada por los trinitarios a las órdenes de Urquijo se fundaba en razones válidas y convincentes aunque por cierto aquellos no se hubiesen atrevido a portarse de esa manera de no haber mediado las circunstancias políticas que quedan explicadas. Lo más destacable, sin embargo, es la actitud del administrador de Trinidad al amenazar a los indígenas

(38) Los subrayados son nuestros.

(39) ANB, Con. fs. 101. Es curiosa la relación entre González y Maraza. Aquel le demuestra reiteradamente, respeto, afecto y sumisión. Los testimonios retratan a un hombre muy bien informado y con una no despreciable cultura política. Quiso, a toda costa, evitar el enfrentamiento entre las etnias mojeñas y fue una especie de mentor y consejero de Muiba. De éste no se conoce ni un solo documento escrito y toda su actuación en esta época es reconstruída únicamente en base a las reiteradas menciones que todos los demás actores de los sucesos aquí narrados, hacen de él. (Los subrayados son nuestros).

tratando de enfrentarlos con sus vecinos y congéneres canichanas. El conflicto estaba abiertamente planteado y pronto tendría un desenlace por demás sangriento. El cacique González a toda costa trataba de evitarlo haciendo reflexiones a Maraza a fin de que éste no se dejara engañar con quienes querían enemistar a los dos pueblos.

3. LA SUBLEVACION DEL 9 DE NOVIEMBRE DE 1810 EN TRINIDAD Y SUS CONSECUENCIAS

"Mentira, no hay rey, el rey está muerto"

Ante la manifiesta desobediencia de los indios a tripular las embarcaciones ordenadas por Urquijo, éste se trasladó de San Pedro a Trinidad decidido a imponer su autoridad y a exigir el cumplimiento de sus órdenes. Lo hizo acompañado de Maraza y de cuarenta soldados canichanas. Ni el cacique ni los jueces estuvieron a recibir al gobernador lo cual ya era un abierto desacato. En su lugar empezó un alboroto callejero el cual es referido por el secretario de Urquijo, Lucas José de González en memorial a la Audiencia concebido en los siguientes términos: *Advirtiendo ésto vuestro gobernador desde la casa real donde se hallaba, BAJO CON LA ESCOPETA EN UNA MANO Y UNA PISTOLA EN LA OTRA en reunión de los eclesiásticos don Pedro José de Parada, don Felipe Santiago Cortés y don Francisco de la Roca, curas primeros de los pueblos de la capital, San Xavier y Trinidad más el administrador D. Diego Crespo a contener el alboroto y a que no hiriesen como lo ejecutaron a algunos de los soldados canichanas y caciques que acompañaban al vuestro gobernador no consiguiéndolo en los últimos porque fugaron a sus pueblos*[40].

(40) ANB, Con. fs. 10 vta. El incidente protagonizado por Urquijo en Trinidad donde apareció "con la escopeta en una mano y una pistola en la otra", es muy citado. Aparecen en Moreno, Chávez Suárez, y los hermanos Carvalho. Uno de los protagonistas de esta escena, el cura de San Xavier, Santiago Felipe, Cortés, es el mismo que en 1825 fuera designado por los vecinos principales para representar a Mojos en la Asamblea Constitucional que ese año creó la república de Bolivia. La credencial del cura Cortés fue observada, sin embargo, por José Videla, el comandante argentino que desempeñaba las funciones de Presidente (Prefecto) de Santa Cruz. A juicio de Videla, Cortés era "un individuo sin suficiencia, sin representación, sin moralidad y en fin, nada reúne de las cualidades que se requieren para tan alto cargo...". Videla, al parecer, no objetó directamente el hecho de que el delegado mojeño fuese "realista" o lo hubiese sido en alguna época de su vida, por lo cual queda un poco en el misterio su oposición a que Mojos estuviera representado en Chuquisaca. Si la objeción a los delegados era de ser o haber sido "realista", entonces talvez ninguno de los 48 representantes a la histórica Asamblea hubiese tenido derecho a serlo tal como lo señala caústicamente Sanabria. Ver, H. Sanabria Fernández en sus notas al Catálago de Moreno, cit., p. 545.

De nada sirvieron las exhortaciones, ruegos y amenazas de Urquijo para calmar a la multitud enardecida. Les habló de Dios, la religión y el rey y cuando oyeron esto último le respondieron: *mentira, no hay rey, el rey está muerto* [41]. La insurrección se prolongó durante toda la noche. Al día siguiente apareció Pedro Ignacio Muiba exigiendo la presencia de Urquijo para ahorcarlo *a cuyo fin pusieron clavadas en media plaza dos palmas gruesas, una cuerda hecha firme de extremo a extremo de ellas, de bastante grosor y en medio su motón o garrucha asegurada enseñándole un par de grillos y tocando una campanilla* [42]. Nada sirvió para calmarlos, menos las exhortaciones de los curas quienes optaron por salvar la vida de Urquijo llevándolo refugiado a la iglesia. Cuando pasaba el gobernador acompañado por los eclesiásticos, los sublevados *le lanzaron algunos latigazos y chontazos despojándolo de su sombrero y pañuelo que tenía en la cabeza* [43] y permaneció en la iglesia un día y una noche sin comer ni dormir. El 12 por la mañana, Juán Maraza y Tomás Noe, caciques leales a Urquijo, rodearon el pueblo mientras los seguidores de Muiba —a juzgar por la versión oficial— *aclamaron al rey de Francia y religión de ella tremolando su bandera colorada.* Los insurrectos, a su vez, convocaron a los loretanos encabezados por José Bopi quien pronto apareció con doscientos hombres armados, a pie y a caballo. En vista de ello, Urquijo desde su escondite en el templo dio órdenes a Maraza y a Noe de no entablar batalla y secretamente retornó a San Pedro. Como consecuencia de los alborotos, apareció sólo un trinitario muerto.

González deplora lo ocurrido en Trinidad

A los dos días de estos acontecimientos, González escribe de nuevo a Maraza manifestando pesar por lo ocurrido, pero a la vez justificando su conducta y la de sus parciales. Esta carta, es la quinta y última que el trinitario dirige al canichana. En adelante, el antagonismo entre ellos sería abierto e irreconciliable. La carta dice así:

(41) *Ibid.*, fs. 11.

(42) *Ibid.*

(43) *Ibid.*, fs. 12. Toda la información sobre lo acaecido ese 9 de noviembre en Trinidad, procede del propio Urquijo quien, tres meses después, levanta un sumario de todo lo ocurrido y lo envía a conocimiento de la Audiencia. Pese al obvio interés que tenía el gobernador en desacreditar a los caudillos mojeños haciéndolos aparecer como insurrectos, los relatos son verosímiles. La cronología muestra que el 10 de octubre, el cacique González difunde la noticia de los sucesos de España y al mes siguiente ocurre la rebelión de Trinidad.

Noviembre 11 de 1810. Taita Juan, que yo sentí mucho de haber venido a este pueblo, haciendo mil disparates con mi gente un alboroto tan grande y sabiendo usted como mi taita y lo que no mucho para que no lo crea los cuentos de ese cacique xaveriano con sus mentiras, que viene aquí y así lo engañaron al señor gobernador debalde con sus mentiras, que con los canicianas no tenemos cuenta con ellos, sino como hermanos y así te aviso taita, pero AHORA VOY A SAN JAVIER PARA SABER LAS COSAS QUE MOTIVO FUE, QUE DAÑO HEMOS HECHO QUE CON TODA MI GENTE PASARE Y ASI USTED NO SE META TAITA CON ELLOS PORQUE SIEMPRE MIENTEN MUCHO, hay va el teniente Gil MI HERMANITO PEDRO, y Simón para que le cuenten todo como fue y Dios le guarde muchos años, de su hijo que lo quiere y estima mucho, su criado Gregorio González.- Taita Juan Maraza, cacique de la capital [44].

La carta transcrita parece contener un esfuerzo postrero y desesperado de González para evitar el enfrentamiento entre indios. Busca, más bien, lograr la unidad de todos ellos organizando un frente común y sólido capaz de vencer a Urquijo. Le advierte a Maraza que al venir a Trinidad hizo "mil disparates" con el pueblo así como innecesarios alborotos. Muy importante es su aclaración de que los trinitarios no tienen enemistad alguna con los canichanas sino que más bien son hermanos. Le avisa, además, que irá con su gente a San Xavier para averiguar lo que ha sucedido y con afecto filial le aconseja: *usted no se meta taita con ellos porque mienten mucho.* González se despide de Maraza como su "hijo" y su "criado" [45]. Pero, talvez el hecho más destacado de la carta comentada es cuando González le dice a Maraza que está enviando a su "hermanito" Pedro. ¿Se refiere a Pedro Ignacio Muiba? Si la respuesta es positiva —como muy bien podría serla— tendríamos que el autor intelectual de la rebelión era González, mientras que Muiba era el ejecutor y a la vez el caudillo.

Consejos y amenazas de Urquijo a los loretanos

El gobernador no perdía las esperanzas de destruir, o por lo menos debilitar, la alianza trinitario-loretana y, apenas pasado el susto del 9 de noviembre, se dirige al cabildo de Loreto usando hábilmente la lengua castellana con las imperfecciones y giros propios de los indígenas. De esa manera confiaba en ser más persuasivo:

(44) ANB, Con., fs. 102.

(45) *Ibid.*

San Pedro y noviembre 23 de 1810. Noble cabildo y pueblo este mío de Loreto, tengan presentes mis consejos cristianos que siempre os ha dado vuestro padre gobernador, acuérdense que se han de morir, y si viven como cristianos y con amor al rey nuestro señor no olvidareis ni deben olvidar mis buenos consejos como cristianos que soy y amante ministro del rey nuestro señor (que Dios guarde) no está bueno tomar malos consejos pues entonces quieren vosotros mismos vuestra ruina en el mundo y la condenación eterna de vuestras almas que tanto ha costado a Dios el redimirlas acuérdense de su santísima pasión y que por nosotros padeció hasta muerte de cruz. Ya vuestro padre gobernador perdona todo, todo contra Dios porque eso no hacer ningún cristiano contra el rey porque ser un ministro suyo puesto aquí por él porque el rey nuestro señor no puede estar en todas partes y por eso pone este virreyes, este intendentes, este gobernadores para administrar justicia y oir y trabajar al adelantamiento de todo como yo hace en vuestro nuevo pueblo y toda la provincia así no más es. AUNQUE LLAMAR A VOSOTROS OTRA VEZ DE TRINIDAD, NO CAMINAR, PORQUE SI CAMINAR SON TRAIDORES AL REY, ENTONCES YO DAR CUENTA ENTONCES REY NUESTRO SEÑOR MUCHO BRAVO Y CASTIGAR NO MAS CON COLGAR EN LA HORCA A LOS ALZADOS Y CON MANDAR ESTE SUS SOLDADOS CON ARMAS DE FUEGO PARA ACABAR CON TODOS LOS ALZADOS[46]*, eso es, los que no son obedientes a los buenos consejos y sí a los malos como están haciendo afuera con que sed ya buenos, no olvidar este mis buenos y cristianos consejos que siempre dar vuestro padre gobernador para el bien vuestro, no tomar consejos malos ni ir a ningún pueblo sin orden o permiso del vuestro gobernador contra ningunos parientes porque traer muchas malas resultas como ya dice antes. Dios os conserve en paz y quietud, atendiendo a sus obligaciones como así se lo pide vuestro padre gobernador que os estima y desea cuanto bien penda para vuestro pueblo. Pedro Pablo de Urquijo. Al cabildo cristiano e hijos de este mi pueblo de Loreto*[47].

José Bopi, lugarteniente de Muiba

Hasta ese momento, las desobediencias y los alborotos en varios pueblos mojeños no habían desembocado en una rebelión abierta. Es más, el administrador y el cabildo indigenal de Loreto trataban de calmar al gobernador Urquijo pidiéndole que no tomara en cuenta *a los chasqueros* (¿mensajeros?) *trinitarios* que trataban de seducir a los loretanos[48]: Pero en el propio Loreto ya había un insurrecto trinitario que obedecía las órdenes de Muiba y era nada menos que el propio cacique del pueblo, José Bopi. Su actuación dejó honda huella como se refleja en el oficio de Manuel Delgadillo, administrador de Loreto, dirigido a Urquijo y que se transcribe a continuación:

Con fecha 31 de octubre y 2 de noviembre próximo pasados he dado previas noticias sobre el alzamiento que ha habido en este pueblo sugerido todo desde sus principios hasta hoy por el indio cacique José Bopi, cuya malicia opuesta a Dios y autoridad del rey, negando en público majestades tan eternas, ha sabido engañar a algunos indios y sus cómplices a la perdición con el fin de desfilarse él y ellos apoyados de solemnes embriagueces cosa de que en el corto tiempo desde 25 de octubre último hasta esta fecha ha cometido el tal indio José Bopi execrables hechos con sus secuaces que ya por su gran cisma no admiten tolerancia pues tiemblan las carnes aún solo de referirlas y que por principio diré de la oposición que tiene Dios que le ofende en público con perjuicio del bien espiritual y ruina de las almas logradas ya en la congregación católica de nuestra sublime religión pues siendo el tal cacique Bopi un relapso con sus aliados no pasa el día en el infeliz que no registren los ojos del pueblo ofensas a Dios teniendo en un estado perdido este pueblo a vista de tanto desorden... Este indio protervo (cacique por desgracia) tiene dos puntos en que pone todos los sentidos, primero en fomentar borracheras solemnes en todo el pueblo, lo consigue el infeliz indio porque el pueblo es abundante en comestibles, ahora los naturales como flacos avienen a este perjudicial vicio y como ha logrado retirar las gentes de este mi mando poniéndolas opuestísimas al rey... tiene comercio ilícito con cuantas mujeres le permite su lujuria sin distinguir personas y mujeres de jueces ni tampoco parentezcos de afinidad ni consanguíneo que provocado de su excesiva gula y aún en sano juicio las fornica a fuerza y en presencia de sus pobres maridos... estas atrocidades se cometen en presencia de los señores curas padres espirituales de esta alma, licenciado don José Tomas de Méndez y licenciado don Pedro Taborga quienes como buenos ministros del santuario y fieles vasallos del rey, informan a vuestra señoría sobre ésto... A CUANTO NO SE ELEVA LA MALICIA DE JOSE BOPI QUE HA LLEGADO A PRIVAR EL INTERPRETE DE AMBOS IDIOMAS A LOS SEÑORES CURAS, se entiende claramente, será que a estos ministros del evangelio no embaracen con sus apostólicas palabras la destrucción que ha sembrado José Bopi ha llegado a privar el intérprete de ambos idiomas a los señores curas... pasó en contra del jefe de la provincia al pueblo inmediato aliándose con los trinitarios (que a la sazón son como él) y tuvo en ese mismo punto la audacia de presentarme a los que trajeron la convocatoria... AL PUEBLO DE TRINIDAD ESCRIBIO UNA CARTA LLAMANDO A

(46) El subrayado es nuestro.
(47) ANB, Con., fs. 47.
(48) Ibid., fs. 104.

PEDRO IGNACIO MUIBA SU SEMEJANTE CON OTROS MAS PARA HACER CASTIGAR A ESTOS DICHOS JUECES, COMO QUE EN EFECTO VINO EL CONSABIDO PEDRO IGNACIO, NATURAL DE TRINDAD CON UNOS SESENTA O MAS INDIOS DE AQUELLA NATURALEZA ARMADOS CON PALOS Y CHICOTES, éstos llegaron en la antevíspera de la patrona y se estuvieron hasta el día once haciendo los destrozos siguientes y aún no se sabe que número de ganados se habrán llevado porque es el primer fin a que se dirigen los trinitarios sostenido de su caudillo y de parte de ellos José Bopi, cacique en este pueblo de Loreto. El día 10 del corriente, propio día de la patrona Nuestra Señora de Loreto, se hizo convite como es costumbre dar comida al cabildo, este tal se convirtió en una desaveniencia dolorosa causada solamente por el cacique José Bopi en cuyo acto se procedió con los hechos siguientes: primero, hizo castigar en los ángulos de la sala consistorial estando patente como día de estandarte real el retrato de nuestro augusto monarca y señor Don Fernando Séptimo, los castigados con azotes tirados por el suelo fueron siete, todos empleados con sus respectivos gremios... A cosa de las tres de la tarde del mismo día diez, sucedió que se pelearon dos naturales de nación itonama, el uno hirió con leve tajo en la pierna tirado con cuchillo, al que hirió lo hizo traer en alto con un estrépido como de un temblor y lo hizo castigar (con sus secuaces Trinitarios y su general Pedro Ignacio Muiba) en tanto extremo que no he visto un indio tan tirano como José Bopi pues aquel infeliz indio castigado después que le hizo que le dieran tantos palos, azotes, patadas y puñadas, le quitaron hasta el pelo mandado por Bopi, a los trinitarios impíos ejecutores de tal persona. Llegó la tragedia lastimosa a aquel pobre indio que lo pusieron en estado de morir y si el cura primero no se los quita, talvez muere y después de todo esto lo pusieron al cepo y cerrándolo no consintieron de que lo abran la puerta para entregarle una pobre cobija o algún alimento, y estuvo así hasta el otro día; pidió el pobre confesarse, le negaron al cura la llave, ahora la pobre mujer de éste se veía como es natural buscar alivio para su pobre marido doliente y aún para morir, ocurrió la infeliz india a mi y sabiendo esto José Bopi se dirigió a ella como un león diciéndole "PORQUE FUISTE A CONSULTAR CON EL CARAYANA VIEJO" (QUE ASI ME LLAMA POR VITUPERIO) A QUE SAQUEN A TU MARIDO DE LA CARCEL, NO SABES QUE YO SOLO SOY EL QUE AQUI MANDO, pues sabedlo dijo en público que aquí no hay más valiente que yo, yo soy el absoluto, ESE CARAYANA VIEJO A QUIEN OCURRISTE, LUEGO LO HARE SALIR DE AQUI Y SI OTRO VINIERE LO DEVOLVERE AMARRADO Y TAMBIEN BOTARE AL GOBERNADOR ACTUAL Y SI OTRO VINIERE HARE LO MISMO PUES YO NO NECESITO DE ESTOS NI A NADIE TENGO MIEDO PUES SOY VALIENTE Y ESTOY EN MI PUEBLO QUE NADIE DEBE EN EL MANDAR SINO YO PORQUE SOY CACIQUE FUERTE, YO SOY ADMINISTRADOR Y TAMBIEN GOBERNADOR"[49] *así se profiere esta gran bestia a quien lo tolero por requerir el día y atender al oficio de vuestra señoría de 13 de noviembre próximo pasado a fin de que enteramente no se pierda el pueblo pues sabe vuestra señoría que en todos los renglones de subsistencia lo he manejado como vuestra señoría me mandó en la visita y de allí proviene la fortuna con que han vivido con franqueza en toda clase de conveniencias estos indios que no conocen el bien. Suplico a vuestra señoría por el rey nuestro señor se sirva sacar a este cacique de este sitio y empleo, pues amenaza con su permanencia ruina entera y que éste es el que sostiene la alianza con los Trinitarios que faltó este y algunos pocos, no tienen apoyo aquellos, pues a más de esto es un devorador declarado de los bienes del pueblo y mucho más destruye los ganados vacuno y caballar pues se ha propuesto acabar con todos dejando a éstos en un infeliz estado. Señor gobernador, espero por pronto redima a este pueblo que me parece sacaría vuestra señoría a este cacique sublevador comisionando a los fieles canichanas y que precisamente fuese el comandante, el cacique quien en la ocasión se ha portado según veo muy fiel. Y esto me parece bueno se vinieran por el río Mamoré sin penetrar por el Ibare. Dios guarde a vuestra señoría muchos años. Pueblo de Loreto y diciembre 15 de 1810. Manuel Delgadillo.- Señor don Pedro Pablo de Urquijo, gobernador de esta provincia*[50].

Largo es el prontuario de quejas y acusaciones que acumula el administrador Delgadillo contra el cacique loretano a quien tipifica como a verdadero insurrecto. Bopi le había perdido el respeto y el miedo al rey, a los curas y a las autoridades de la provincia. El administrador declara que le es necesario sobrellevar esta situación tolerando los desmanes del cacique pues conoce la ascedencia que él tiene sobre el pueblo indígena a quien el administrador teme.

La importancia decisiva de los intérpretes

Entre las graves determinaciones tomadas por Bopi contra el régimen constituído está, por ejemplo, el negar a los curas el auxilio de los intérpretes. Existía por lo menos seis lenguas principales que se hablaban en la provincia (mojo, movima, canichana, baure, itonama y cayubaba) las cuales eran totalmente distintas unas de otras. Según algunos testimonios, la política lingüística de los jesuitas con-

(49) Los subrayados son nuestros.

(50) ANB, Con., fs. 20-21.

sistió inicialmente en que todos aprendieran lengua mojo [51]. Pero ese esfuerzo, igual que el de enseñarles castellano, al parecer no tuvieron éxito y los indios misionados no podían comunicarse entre sí. Tampoco podían hacerlo las autoridades civiles y eclesiásticas pues ellas, a diferencia de los jesuitas, no se preocuparon por aprender el idioma de los nativos y dependían totalmente de los intérpretes. Por lo que se ve del documento transcrito, el poder de Bopi se extendía a estos imprescindibles auxiliares de la vida normal de los mojeños. Esto mismo demuestra que en esos momentos los indios ya no respondían a la manipulación de los religiosos para enfrentarlos a la autoridad civil. Por el contrario, la conciencia subversiva de los indios era tal que para ellos, tanto los curas como los gobernadores eran sus enemigos. Es así como en la misma fecha en que Delgadillo se dirige a Urquijo, también lo hacen los curas primero y segundo de Loreto, José Tomás Méndez y Pedro Taborga exponiendo idénticos cargos contra Bopi y aclarando que el intérprete que necesitan y que aquel les niega es para las lenguas mojo (o trinitaria) y la itonama [52]. Eso significaba que el gobernador no tenía manera de contrarrestar la acción política de Muiba en Trinidad.

Acusaciones contra Muiba

Los curas de Loreto, Méndez y Taborga, envían a Urquijo el 31 de diciembre un repertorio de cargos contra Muiba los cuales están contenidos en la carta que se transcribe a continuación:

Ponemos en la superior noticia de vuestra señoría como Pedro Ignacio Muiba, indio natural del pueblo de Trinidad habiendo llegado a éste de nuestro cargo en la estancia nombrada San Antonio, asociado de 25 hombres Trinitarios, poco más o menos, armados éstos con látigos y palos nos han infamado (como tienen costumbre) a presencia del alférez real de este pueblo y de varios vaqueros y de los Trinitarios ya referidos, profiriendo en su maldita lengua cosas que la pluma recela referirlas por lo sucias, feas y enormes, denigrando el honor, conducta y buena fama que hasta ahora hemos mantenido. Ya se ve señor gobernador, este tal no hace sino usar del derecho que es profesar, pero para venir a robar caballos (como en efecto ese día lo hizo) no era necesario infamar tan sangrientamente a unos ministros empleados en el santuario, sacando talvez a algunos de estos indios de la inocencia en que estaban y haciéndoles entender semejantes razonamientos que a sus oídos nunca habrán llegado ¡qué malicia! A ESE TAL NO LE FAVORECE IGNORANCIA POR SER CONOCIDO INTERPRETE DEL CASTELLANO O INDIO MUY LADINO y por esto mismo opera advertidamente por lo cual ponemos a vuestra señoría nuestra humilde queja, para que reprendido conforme a su depravada conducta, mal porte o indigno proceder lo merece sea y sirva de escarmiento en lo sucesivo. Muy bien se conoce ser este indio uno que siempre ha encaminado sus operaciones por las sendas de la iniquidad y a primera vista encontrará vuestra señoría en ese archivo, los excecrables hechos de ESTE TAL QUE HA VIVIDO SIN TEMOR A DIOS, SIN OBEDIENCIA AL REY Y SIN RESPETO A LOS MINISTROS EN AMBOS FUEROS [53]. Dios guarde a vuestra señoría felices años.- Pueblo de Loreto y diciembre 31 de 1810. José Tomás Méndez, Pedro Taborga.- Al señor gobernador de esta provincia don Pedro Pablo de Urquijo [54].

El gobernador se apresura a responder a los curas acusadores de Muiba, y lo hace en estos términos encomiásticos:

Me he hecho cargo del informe justísimo que ustedes hacen en fecha 31 de diciembre último hacia el indio pérfido Pedro Ignacio Muiba, natural del pueblo de Trinidad exponiendo a ustedes no ser nada necesario prueben ustedes semejantes atentados contra unos dignos ministros del altísimo quien sin duda alguna tomará por si su celosísima causa a mayor honra y gloria suya, no dudando (a mayor abundamiento) el jefe de la provincia, lo traidor que ha sido y es dicho indio (lobo carnicero) contra ambas majestades quien por lo tocante al poder ejecutivo que obtiene (como ministro del rey nuestro señor que Dios guarde) le castigará con la severidad justa y debida. Dios guarde a ustedes muchos años. San Pedro y enero 4 de 1811.-

(51) Los esfuerzos por enseñarles castellano, o no fueron muy persistentes o fracasaron. Se sabe que en 1699 existían en Loreto niños que hablaban castellano aprendido en una escuela creada al efecto. Ver comentarios de Barnadas en, Francisco J. Eder S.J., *Breve descripción de las reducciones de Mojos* (hacia 1772), Traducción y edición de Josep M. Barnadas. Cochabamba, 1985, p. LII, LIII. Parece sin embargo, y atendiéndonos a otros testimonios, que los jesuitas deliberadamente obstaculizaban la difusión del castellano entre los indios ya que ese era un excelente medio para mantenerlos separados entre sí y convergentes en la autoridad de los misioneros. Esta versión encuentra apoyo en lo que dice Ribera: "En la política antigua, era perseguido y castigado el indio que hablaba una palabra de castellano". Cf. Ribera, *ob. cit.*, p. 209. El mismo gobernador, en su informe al rey, aclara que tal política fue rectificada pues dice: "En el día, con las escuelas que se han establecido, se va introduciendo nuestra lengua y hasta los indios de avanzada edad hacen esfuerzos por aprenderla porque han comprendido lo mucho que les importa saberlo. *Ibid.*

(52) *Ibid.*, fs. 24.

(53) El subrayado es nuestro.

(54) ANB, Con., fs. 37.

Pedro Pablo de Urquijo.- A los eclesiásticos don Tomás José de Méndez y don Pedro Taborga, curas primero y segundo del pueblo de Loreto [55].

A la caza de Bopi y de Muiba

Pero talvez lo que más preocupaba al administrador Delgadillo era la alianza étnica entre trinitarios y loretanos pues tanto él como Urquijo querían que estos últimos estuvieran al lado de los canichanas cuyo cacique Maraza, según hemos visto era, en esos momentos, un sólido aliado del poder real. De ahí por qué se hicieron todos los esfuerzos posibles para capturar o dar muerte tanto a Bopi como a su mentor Muiba. A tal efecto, Urquijo envió circulares a los administradores de los otros pueblos mojeños a fin de que contribuyeran con armas y hombres al fin propuesto. El 19 de diciembre se dirige a los administradores de San Ramón y Magdalena diciéndoles:

En el momento, en el momento (sic) y sin la mayor dilación, remitirán ustedes a la capital 250 hombres de cada pueblo respectivo, que sean de los mejores, con buenos jueces e intérpretes de la mayor lealtad y todos bien armados y con alguna pólvora si la hubiese para que unido con los naturales del pueblo capital y otros del partido del Mamoré, defiendan a ambas majestades y ayuden a sacar a algunos traidores y revolucionarios de los pueblos de Trinidad y Loreto para de este modo conseguir la conservación y quietud de la provincia que tanto reencarga el soberano. Dios guarde a usted muchos años. San Pedro y diciembre 19 de 1810. Pedro Pablo de Urquijo [56]. *Obedecimiento del administrador de San Ramón.- No obstante hallarse estos naturales próximos a la cosecha de sus maíces, en el momento en que a los jueces hice presente la órden de vuestra señoría, todos unánimes se ofrecieron a seguirla disputando entre sí los que habían de conducir la gente electa que en el instante citaron y recogieron las pocas flechas que se hallaron para armar aquella y que se dirija su marcha a la capital lo que pongo por diligencia en San Ramón a 25 de diciembre de 1810. José María de Zamudio* [57].

Ordenes idénticas se dirigieron a los otros pueblos. Por ejemplo, a Concepción se ordenó traer 100 naturales (también con buenos jueces e intérpretes) *y alguna pólvora si la hubiese... para que unidos con los de este pueblo, los de San Ramón, Magdalena y partido de Mamoré defiendan a ambas majestades y ayuden a sacar algunos traidores y revolucionarios de los pueblos de Trinidad y Loreto* [58].

(55) *Ibid.*, fs. 38.
(56) ANB, Con., fs. 26.
(57) *Ibid.*
(58) *Ibid.*, fs. 26 vta.

A Exaltación se le asignaron 180 hombres y 100 a Santa Ana, encargándoles igualmente pólvora [59]. Los administradores de estos pueblos contestaron anunciando que marcharía la columna a órdenes del teniente Luis Abacoco y el alférez real Matías Faulo. A San Ignacio se le asignó 324 hombres "bien armados" pero con la precaución de que allí quedaran 200 *para su conservación y resguardo en el caso de que algunos de los trinitarios con otros loretanos intentasen alguna traición* [60]. Urquijo tenía otro aliado notable entre los indígenas: era Tomás Noe, cacique de San Xavier a quien le dice:

Procurarás tener toda tu gente y bien armada para que en caso de que por buenas no entregue el cabildo de Trinidad a Pedro Ignacio Muiba y se venga el cacique y cabildo a la capital a reconciliarse con el gobierno y hacer las paces, ya con este cabildo y naturales como ese y demás hijos, INMEDIATAMENTE SALGAIS PARA TRINIDAD UNIDOS CON LOS CANICHANAS, CAYUBABAS, IGNACIANOS Y ALGUNOS BAURES, PUES OS JUNTAIS SOBRE 1.000 HOMBRES A MAS DE LOS QUE VENDRAN DE LORETO CON EL SECRETARIO DON LUCAS GONZALEZ Y CACIQUE JUAN MARAZA QUE SON 466 HOMBRES ENTRE CANICHANAS, CAYUBABAS Y MOVIMAS CON SUS JUECES E INTERPRETES [61]*, los que van a traer al cacique alzado y demás que le acompañan y luego que se concluya la misión de Loreto, pasarse a Trinidad a reunirse con vosotros. En cuyo caso tened cuidado que no fugasen los Trinitarios a las estancias y retirarse a los montes, el teniente Borja lleva una carta para el cabildo y pueblo de Trinidad, procurarás que Juán de la Cruz, intérprete ignaciano la haga entender (pues ya lo sabe) después que ya te han impuesto y si por segunda vez (que es ya) no hacen al instante lo que dice la carta pues las copias de todas las tengo a mi poder para nuestro resguardo y sepa el rey nuestro señor que se les ha convidado con la paz y no han querido proceder contra ellos a la fuerza sin hacer daño a las casas, mujeres ni criaturas ni tampoco ganados, pues es la mayor vileza y atentado inícuo como bárbaros (no como cristianos que dicen son pues las obras no lo demuestran) que no contentos con lo que hicieron con el jefe de esta provincia e intentaron a mas quitarle la vida faltando a Dios y al rey, y han querido hacer lo mismo en Loreto con el administrador algunos indios y castigar a los dos curas primero y segundo todo movido por Pedro Ignacio con el cacique de aquel pueblo y otros alzados contra ambas majestades. El que con toda la gente de ese mi pueblo como de los demás hijos cristianos y leales al soberano se pongan al*

(59) *Ibid.*, fs. 30 vta.
(60) *Ibid.*, fs. 33.
(61) El subrayado es nuestro.

instante sobre Trinidad, es todo a que los Trinitarios no se pasen a Loreto contra los que van con el dicho secretario y cacique y si los sujetais, y caso de que huyan todos para Loreto, contra los defensores de Dios y del rey, haced vosotros lo mismo a reunirse con Maraza y toda la gente que lleva. El pueblo javeriano le guardaré con 250 magdalenos a quienes espero de hoy a mañana con buenos jueces e intérpretes y amonestados que sean al instante que lleguen pasarán a unirse con los jueces que queden y harán lo que ellos les digan, ejecutarás cuanto te expongo unido con Borja y demas jueces y la gente que va, cuidado con que haya traidores de ninguna parte de la gente pues ya les he amonestado, castigar sea quien fuese y remitir a la capital, procurar no tomar chicha de nadie en Trinidad porque tirarán a emborracharos para usar de traición y ganaros la acción, vais a lo que vais y proceded con lealtad (como no dudo) a favor de la religión del rey y su ministro, pero no venirse sin los traidores, vivir con mucho cuidado, teniendo sus centinelas o espías siempre para que no os sorprendan y dirás lo mismo a Borja y demás jueces con sus intérpretes para que lo sepa la gente como también Juán Maraza cuando venga con la suya desde Loreto a Trinidad. Dios te guarde muchos años. San Pedro y enero 4 de 1811. Pedro Pablo de Urquijo.- A Tomás Noe, cacique de San Xavier [62].

Muiba aparece en Loreto

Cuando ya se habían dado todas las órdenes para su captura y la de Bopi, Muiba tuvo la temeridad de aparecerse en Loreto desconociendo abiertamente la autoridad del gobernador y del propio rey según lo informa el administrador de aquel pueblo:

Pongo en la superior noticia de vuestra señoría que en este pueblo sigue el cacique y sus parciales en la insubordinación contra ambas majestades, maquinando siempre dicho cacique con su partido, el de destruir a los curas, a mí y algunos indios fieles, quitándonos la vida con apoyo de los Trinitarios como en efecto, el día 21 de éste se presentó Pedro Ignacio Muiba natural del pueblo de Trinidad (citado en mi informe de 15 de este mismo mes) quien acompañado de 22 hombres armados de látigos, palos y lazos, lo rodearon al alférez real de este pueblo Estanislao Chuco (cuando este estaba atendiendo la estancia de San Antonio en la economía de ganados) le ofrecieron al dicho alférez real el de matarlo diciéndole, habían sabido dichos Trinitarios que querían quitarle el bastón al cacique loretano aliado de ellos. El buen Estanislao Chuco no pudo menos que pasar por todo por el total miedo que le metieron dichos Trinitarios, y después de todo le dijo

(62) ANB, Con., fs. 35.

el tal Pedro Ignacio Muiba, que tu eres un hablador amante de gobernar administradores y curas, no sabes que quien manda en la provincia soy yo Pedro Ignacio Muiba y que yo compondré los pueblos pues ahora vamos, dadme caballos buenos, a lo que respondió Chuco que tenía miedo a la visita del señor gobernador y LE RESPONDIO PEDRO IGNACIO, QUE VISITA NI DEMONIOS, NO SABES QUE HOY NO MANDA EL GOBERNADOR NI EL REY, NI ADMINISTRADOR, NI CURAS Y SOLO YO, y con cuyos hechos se han llevado 30 caballos escogidos por los mismos Trinitarios. Lo que aviso a vuestra señoría para que distribuya la masa de sus acertadas providencias cuanto más breve pueda pues cada minuto del día se ofrecen muchos insultos causados por José Bopi, cacique de ese pueblo. Dios guarde a vuestra señoría muchos años. Pueblo de Loreto y diciembre 26 de 1810. Manuel Delgadillo.- Señor don Pedro Pablo de Urquijo, gobernador de esta provincia [63].

Pero ahí no terminaban las acusaciones contra Muiba. El mismo Delgadillo prosigue:

"A más de los atroces hechos que cometió Pedro Ignacio Muiba con su parciales, todos naturales del pueblo de Trinidad, en el día 21 del próximo mes pasado que di parte a vuestra señoría en oficio 26 del mes de diciembre año expirante, tengo que decir que a la retirada de estos indios hicieron robos en el puerto del Ibare a las gentes que allí habitaban, de sus ollas, cántaros, patos, gallinas y granos; destruyendo la huerta, llevándose la verdura y cuanto tenían aquellos pobres indios en aquel destino. Estos que parecen pocos ápices pero a la sazón en la indigencia de estos pobres indios son parte de la vida pues no tienen más y es común subsistencia. Se extraña mucho la osadía e inclinación tan desvergonzada de Pedro Ignacio Muiba y no puedo menos que llevar esta queja a los pies de vuestra señoría para que al fin se provea de remedio. Dios guarde a vuestra señoría muchos años. Pueblo de Loreto y enero 2 de 1811. Manuel Delgadillo.- Señor don Pedro Pablo de Urquijo, gobernador de esta provincia [64].

El gobernador se encontraba virtualmente en jaque con la capacidad de movilización que tenían loretanos y trinitarios y obsesionado con Muiba, pensaba que era posible capturarlo en Loreto. Sus esperanzas radicaban en lo que Maraza pudiera hacer por él y le escribe en tono casi suplicante, tratando de imitar otra vez el léxico y la peculiar sintaxis que usaban los indígenas cuando se expresaban en castellano:

(63) ANB, Con., fs. 39.
(64) *Ibid.*, fs. 41.

"San Pedro y enero 3 de 1811.- MI MUY AMADO HIJO Y QUERIDO JUAN MARAZA, CAMINA NOMAS A LORETO CON SECRETARIO DON LUCAS, TAMBIEN CON TRESCIENTOS HIJOS CANICHANAS VALIENTES, OCHENTA CAYUBABAS Y TODOS LOS MOVIMAS, CON JOAQUIN SIMON INTERPRETE, TAMBIEN INTERPRETE CAYUBABA, TAMBIEN MOVIMA, TODOS POR AGUA CON CANOAS BOGAR NOMAS FUERTE Y TAMBIEN DE NOCHE PERO POR MAMORE, NO POR EL IBARE PORQUE NO MIRE TRINITARIOS PARA NO SABER NADA Y LLEGAR PRONTO A LORETO PARA MANDAR POR AGUA AL CACIQUE TRAIDOR A DIOS Y AL REY NUESTRO SEÑOR *y también a los padres curas y administrador don Manuel que han querido matarle, ni respetar, también no querer ser cristianos porque no toman consejos de padres, también querer matar al alférez real de Loreto. Este otra carta que te da es para algunos jueces leales al rey nuestro señor (que Dios guarde) con Fernando Séptimo, caminando desde Trinidad para robar este treinta caballos a loretano este Pedro Ignacio con treinta hombres que llevó para pelear con chicote, palo y otras cosas contra Dios y el rey contra padres y administrador, unidos Trinitarios y Pedro Ignacio con Loretano cacique y algunos jueces malos. Al instante que entrega don Manuel, sea de noche o de día amarrado cacique traidor con alférez real y gente alguna traidora todos contra Dios y el rey, porque así nomás es porque es contra el ministro del rey nuestro señor que es vuestro padre gobernador,* CAMINA NOMAS AL PUERTO Y ENTREGAR EN LORETO A ALGUNOS MIS HIJOS, CANICHANAS PARA TRAER A SAN PEDRO BIEN SEGUROS CON BUENOS CAPITANES Y ESPERAR UN POCO EN PUEBLO DE LORETO, TODOS LOS DEMAS GENTE CANICHANA, TAMBIEN CAYUBABA Y TAMBIEN MOVIMA A QUE PASEN PUERTO DE TRINIDAD POR EL MAMORE DESDE QUE SALEN DE LORETO PARA QUE NO SALGAN TRINITARIOS AL CAMINO CON CANOAS A QUITAR, *hasta que avisar don Lucas vamos a Trinidad ya, entonces tu Juan con don Lucas y todo este mis hijos canichanas, cayubabas y movimas monta nomas a caballo pues don Manuel dará caballos con aparejos para todos para unirse en Trinidad con los demás hijos Canichanas, también xaveriano* TODOS, TAMBIEN IGNACIANOS, TAMBIEN CAYUBABAS CONTRA PEDRO IGNACIO Y CABILDO A QUE ENTREGUEN A PEDRO IGNACIO, TRAERLO NOMAS SIN MATARLE A LA CAPITAL Y TODO EL CABILDO PARA RECONCILIARSE CON VUESTRO PADRE GOBERNADOR Y HACER LAS PACES [65] *con todo gente y cabildos de San Pedro y San Xavier. Todo se ha de hacer con cristiandad, mi hijo Juan te lo pide por la pasión de Cristo y su Santísima madre María Santísima. Tu padre gobernador por eso escribe contigo a Loretanos y lo mismo a Trinitarios, pero si no quieren por bien, entonces a la fuerza con gente, pero no quemar pueblos, porque entonces se incendiarán las iglesias y dirán no somos cristianos no está bueno, ni hacer daño a mujeres ni criaturas, ni robar ganados porque no faltará porque vuestro padre gobernador os dará todo y hará presente al rey nuestro señor (que Dios guarde) vuestra lealtad y juicio como verdaderos cristianos que sois. También te manda esta carta para Trinitarios que es igual a la que lleva Teniente Borja que esperará en San Xavier saliendo mañana viernes con todo lo sobrante de gente canichana, cayubaba, todos los Xaverianos e ignacianos para que así que avisa el señor vicario no quiere entregar por bien a Pedro Ignacio y al cacique y a jueces para traer a San Pedro, saliendo a Trinidad al instante que tiene aviso mio, pero mientras sienta nomas todos San Xavier, como dice yo a Tomacito cacique que también escribe. Este pueblo y San Xavier guarda nomas con gente Ramoniano, también Magdalenos y Baures que estarán aquí esta semana, esto aviso para que lo sepas y no tengas cuidado pues es mucha gente, son 600 hombres. Procura a que te entere bien de todo Joaquín Simón y cuando acaba ya todo volverá a Loreto con don Lucas a entregar a don Manuel este caballo con aparejos y venirse por agua y mientras tu con don Lucas y gente no llega al puerto de la capital, estará en estancia de San Xavier toda la demás gente de los demás pueblos para que los Trinitarios no salgan por agua contra vosotros por si acaso intentan así que estar ya en el puerto capital, avisar ya que vengan todo gente que está en estancia de San Xavier de otros pueblos para pueblo capital de San Pedro. Dios te de feliz viaje y acierto como no duda, y confía en el Todopoderoso a quien le pedirá con el corazón, también a María Santísima y a San Antonio por ti y demás hijos Canichanas como de todos los pueblos para que volvais triunfante sin que haya desgracias de muertes ni heridos haciendo lo que yo dice en esta carta y don Lucas lo que manda pues que no duda que así será y entregarán a los traidores sin que haya pelea, tu padre gobernador Pedro Pablo de Urquijo. P.D. Cuando estar cerca del puerto de Loreto vaya una canoa delante y cojan los centinelas y almirantes del puerto para que no puedan avisar a Loreto. También Teniente Borja lleva otra carta igual y que yo te da para Trinitarios, cuando llegue tu a Trinidad interpretará lo mismo Juán de la Cruz para que sepan que no se quiere hacer daño pero que entreguen traidores a Dios y al rey, por bien y si no por fuerza. Para mi hijo Juán Maraza, cacique de este mi pueblo capital de San Pedro de Moxos* [66].

(65) Los subrayados son nuestros.

(66) ANB, Con., fs. 82.

Es notable la astucia empleada por Urquijo al planear la captura de Muiba. No deja un detalle al azar y, en su lenguaje meloso y persuasivo, se descubre al político y al militar enseñado a triunfar en cualquier lid. Lo más destacable de su confabulación es el empeño por agitar las pasiones y rivalidades interétnicas. El intrigante gobernador se daba modos para que los canichanas hicieran causa común con las otras parcialidades mojeñas, y todas ellas juntas se lanzaran contra los trinitarios. Su táctica tuvo tanto éxito, que desembocó en la cruel matanza que se verá más adelante.

Prisión de Bopi

Por otra parte, Urquijo, quien veía la situación por demás delicada, no quería dar pasos en falso y planeó cuidadosamente la captura de Bopi. Para ello, instruyó a su secretario Lucas José de González, a embarcarse con Juán Maraza en dirección a Loreto, al mando de 466 hombres con sus correspondientes jueces e intérpretes, de los cuales 300 eran canichanas, 80 cayubabas y 86 movimas. Debía la tropa entrar de noche al pueblo navegando por el Mamoré y, a fin de no despertar sospechas, se debía adelantar una canoa y reducir a los centinelas. El aviso de su llegada debía darse al administrador de Loreto, en quichua (sic) lo cual hace presumir que ambos funcionarios venidos del interior del país conocían esa lengua lo cual tenía la obvia ventaja de que ninguno de los intérpretes mojeños estarían en condiciones de descifrar el mensaje. Hecho eso, el administrador debía enviar los caballos necesarios a Maraza quien a su vez haría llegar el ultimatum al cabildo a través del administrador [67].

Los planes se ejecutaron a la perfección, y aunque el propósito era detener tanto a José Bopi como a Pedro Ignacio Muiba, en los hechos se logró únicamente hacerlo con Bopi. Así lo informa al gobernador, otro Muiba de nombre Manuel, y cuya relación familiar con Pedro Ignacio no está clara [68]. El cacique loretano fue capturado junto a 33 de sus parciales el 12 de enero de 1810. El cabildo del pueblo, por intermedio de Manuel Muiba, confiesa arrepentido ante Urquijo que fue precisamente Bopi quien los sedujo para pronunciarse contra el gobierno y a favor de los trinitarios ese 9 de noviembre del año anterior. Manuel se despide diciendo: "*Damos a vuestra señoría las gracias por el pronto auxilio que nos ha enviado y mediante él todos respiramos y estamos quietos y tranquilos y todos rogamos a vuestra señoría perdone cualesquiera defectos en que hayamos incurrido con atención a que la fuerza tirana de Bopi ha dominado en nosotros, pero ya libres de este bárbaro, viviremos como vuestra señoría nos ha conocido antes.- Dios guarde a vuestra señoría muchos años. Loreto 12 de enero de 1811. Por no saber escribir en el cabildo a ruego de ellos.- Manuel Muiba.- Señor don Pedro Pablo de Urquijo, gobernador de esta provincia* [69].

Por su parte, el administrador Delgadillo también trasmite satisfecho la noticia en estos términos: *el 9 de corriente arribaron a este pueblo el secretario don Lucas José de González cacique de esta capital y los 466 hombres que vuestra señoría me significa en oficio 3 del mismo quienes han venido a la justísima defensa de Dios y del rey contra los alzados de este pueblo, por este tan pronto socorro doy a vuestra señoría las gracias y mediante él se ha conseguido la paz y tranquilidad que deseábamos. El cacique José Bopi y sus aliados van procesos a esa capital con la seguridad necesaria, y espero que vuestra señoría aplicará la justicia a cada uno según su mérito y el informe que le haga dicho secretario.- Dios guarde a vuestra señoría muchos años. Pueblo de Loreto y enero 12 de 1811* [70].

4. MATANZA Y SAQUEO DE TRINIDAD EL 15 DE ENERO DE 1811

Se estrecha el cerco a Muiba

Pacificado Loreto con la prisión de Bopi, todos los esfuerzos de Urquijo se dirigieron a la captura de Pedro Ignacio. Pero como éste era el jefe principal de la insurrección y a quien se lo tipificaba como revolucionario contra la autoridad del rey, el gobernador fue muy cuidadoso en preparar todos los detalles de esta operación, para él de vida o muerte. Trinidad estaba completamente en manos de los insurrectos, orgullosos por su triunfo pacífico del 9 de noviembre, y

(67) *Ibid.*, fs. 29.

(68) Pese a que la relación familiar entre los dos Muiba (Manuel y Pedro Ignació) no está clara, políticamente actuaron juntos en la época del gobernador Zamora. Estéban Bazante, administrador de San Javier dice al respecto: "Es cierto que se hallaban los naturales de esta provincia enteramente licenciosos e inobedientes sin respeto al señor gobernador, curas y administrador como sucedió en San Xavier en 1803 que *al paso del gobernador interino Antonio Alvarez, le tocaron tambores y salieron armados de sus flechas habiéndose quedado el cacique que era entonces un indio Manuel Muiba* y otros de su pandilla sin mas castigo que haberlos desterrado a otros pueblos por un corto tiempo. Cf. ANB, Inf., fs. 19 vta. Años después, y a la hora de las definiciones, Manuel haría causa común con Maraza contra Pedro Ignacio. Esta es una prueba adicional del éxito que tuvo la política divisionista de Urquijo.

(69) ANB, Con., fs. 9.

(70) *Ibid.*, fs. 67.

ansiosos de repeler una nueva invasión canichana. En vista de ello, el administrador Diego Crespo decidió marcharse a San Xavier y suplicó a Urquijo que no lo involucrara en la captura de Muiba alegando que si lo hacía, su vida corría peligro y además que su salud se encontraba resentida [71].

A fin de cubrir su acción represiva con un manto de legitimidad, Urquijo hizo propalar por toda la provincia que "su majestad" había emitido una cédula real en la isla de León el 24 de febrero de 1810 la cual mandaba *la aprensión y remisión a la capital del indio Pedro Ignacio Muiba revolucionario de aquellos naturales de los del pueblo de Loreto y escandaloso de todos los demás de la provincia quien no solamente ha intentado su perdición más también la de sus parientes...* [72]. Teniendo en cuenta las circunstancias político-militares que en ese momento prevalecían tanto en la península como en las ya convulsionadas colonias americanas, no parece cierto que tal cédula real se hubiera dictado, mucho menos por Fernando VII quien en esos momentos era prisionero en Bayona. El Consejo de Regencia agobiado por los problemas de la masiva invasión francesa a la península y la resistencia feroz que en esos momentos se vivía en España, tampoco estaba como para ocuparse de un levantamiento en una remotísima provincia del imperio, menos aún para emitir órdenes expresas de captura a un desconocido insurgente. Pero en todo caso, Urquijo divulgó por cuantos medios tuvo a su alcance el contenido de la supuesta cédula real. Así sus actos, aparecían como nacidos del soberano y no del capricho o arbitrariedad de un subalterno.

De otro lado, el gobernador apeló a tácticas persuasivas como dirigirse "al cabildo y naturales de Trinidad" pidiéndoles que vinieran a San Pedro a reconciliarse con él y a la vez a entregar pacíficamente a Muiba *que es el que os ha aconsejado mal contra Dios el rey y la destrucción o ruina total vuestra y lo mismo ha hecho por dos veces en Loreto y si haceis cuanto digo en esta carta al instante no habrá nada, pero si paz, quietud y amistad...* [73]. La persuación, sin embargo, teminaba con una clara amenaza: "*Haced y ejecutar lo que os digo al instante, por bien mirad por vuestras mujeres e hijos que son míos, pues de este modo nada se os hará y si no obedeceis temed a las resultas que en tales casos me manda el rey, mi amo y señor* [74].

(71) *Ibid.*, fs. 91.

(72) Ibid., fs. 61.

(73) ANB, Con., fs. 89.

(74) *Ibid.*

Borja Iguare, Tomás Noe y los curas

Los últimos detalles tácticos para la ocupación de Trinidad fueron encomendados por Urquijo a Borja, otro canichana que ostentaba el título de Teniente Cacique así como a Tomás Noe, cacique de San Xavier. A ellos dos se dirige el gobernador el 7 de enero: *Si hoy en todo el día no teneis aviso de ir a Trinidad, mañana mismo muy temprano caminar nomas todos a la defensa de Dios, del rey y tranquilidad vuestra como de toda la provincia de la cual responde vuestro padre gobernador y el rey quiere sin hacer caso de los padres ni de cuanto os digan porque el rey mantiene a todos y que en su real nombre hago cacique y jueces para que vosotros todos como cristianos que sois, obedescais a vuestro padre gobernador que es quien quiere vuestro bien y felicidad de la provincia como lo habeis visto y no la destrucción de ella. A Tomás el cacique de San Xavier me escriba o diga si ha habido alguna novedad y si es cierto que el cura de ese pueblo desamarró a un Trinitario y si es verdad avisar nomás y mañana temprano caminar nomas... Hacerse cargo de la carta con reserva, obedecer y guardarla para su tiempo y no hagis caso si otra cosa os dice cualquiera eclesiástico* [75].

Como se ve por la carta anterior, Urquijo empezaba a desconfiar de los curas en actitud parecida a la que meses antes demostraran los indígenas en relación a los mismos eclesiáticos. Estos en verdad constituían un contrapeso entre los dos poderes, y por más venales que pudiesen haber sido durante la época en que ejercieron en Mojos tanto el gobierno espiritual como el temporal, había en ellos un fondo de piedad y sentido de justicia. Ello se iba a demostrar en los drámaticos hechos que pronto ocurrirían. No obstante sus recelos, Urquijo apeló al ascendiente moral que los curas tenían sobre los naturales y pidió al vicario de la provincia, José Manuel Méndez, que se trasladara a Trinidad a conseguir la rendición pacífica de Muiba. Pero ya era tarde: el 5 de enero de 1811, Juan Maraza, simultáneamente con su operativo en Loreto, (y siguiendo su propia iniciativa antes que las órdenes de Urquijo) ya había mandado a su gente a ocupar la levantisca Trinidad como se ve en la carta que sigue:

Acompañados del oficio de vuestra señoría de fecha 3 del corriente, recibí la carta para el cabildo y naturales del pueblo de Trinidad para donde ME ENCAMINE EL 5 DEL PRESENTE MES A HACER DE MI PARTE CUANTO FUESE POSIBLE A CONSEGUIR EL FIN TAN DESEADO A LA TRANQUILIDAD DE AQUELLOS NATURALES SUBLEVADOS POR EL INDIO PEDRO IGNACIO MUIBA y que el

(75) *Ibid.*, fs. 90.

cabildo viniese a la capital a reconciliarse con el gobierno y con los cabildos de dichos pueblo capital y de San Xavier, MAS NO SE VERIFICO MI LLEGADA HASTA EL MISMO PUEBLO DE TRINIDAD Y SI SOLO HASTA EL PUERTO DESDE DONDE TUVE QUE VOLVERME A CAUSA DE HABER PASADO YA POR ALLI EL CACIQUE JUAN MARAZA CON SU TROPA quien había hecho prisioneros a cuatro indios que halló por las chacras y los encontré despachados por él a la capital y había soltado todas las canoas y echádolas al río con lo que yo haber sabido en San Xavier que dicho cacique intentaba dirigirse al referido pueblo de Trinidad y no a Loreto (como vuestra señoría me había insinuado) creí que el pueblo estuviese ya en movimiento pues indispensablemente sabrían ya lo ocurrido, si yo mandaba por cabalgadura a algún indio de los que me conducían (como eran contrarios) lo exponía a que le echasen garra y talvez acabasen con él, si me dirigía por el zanjón a desembarcarme en las inmediaciones del pueblo, exponía a toda la gente de mi canoa por ser imposible que por aquel arroyo pudiesen escapar y no había arbitrio para que yo solo me pasase desde el puerto al pueblo que está distante y lleno de agua. ESTAS Y OTRAS REFLEXIONES ME HICIERON TOMAR LA RESOLUCION DE VOLVERME PARA EVITAR ALGUNA DESGRACIA QUE PUDIERA HABER SUCEDIDO O ALGUNA FALTA DE RESPETO A MI PERSONA, PUES CON HABER VISTO LA TROPA DE MARAZA COMO HE EXPUESTO, ENTENDERAN TAMBIEN AQUELLOS NATURALES QUE YO IBA CON LA FUERZA Y NO CON LA PAZ[76]. *Estos motivos que influyeron a mi deliberación los expuse a vuestra señoría verbalmente el 7 de los corrientes y lo hago ahora en contestación a su oficio citado arriba. Dios guarde a vuestra señoría muchos años. San Pedro y enero 9 de 1811. José Manuel Méndez.- Señor don Pedro Pablo de Urquijo, gobernador de esta provincia*[77].

Pero, anticipándose a la invasión, Pedro Ignacio Muiba, Gregorio González y sus principales lugartenientes abandonaron Trinidad para refugiarse en algún lugar de la selva o de la pampa.

Los trinitarios mueren a palo

Lucas José de González, Secretario de Urquijo, cumpliendo órdenes de su jefe, a la cabeza de 200 jinetes que le proporcionó Manuel Delgadillo, administrador de Loreto, acompañado de Juán Maraza salió de Loreto rumbo a Trinidad el 13 de enero. Al día siguiente la tropa llegó a la estancia de San Gregorio y a las nueve de la mañana del 15

(76) Los subrayados son nuestros.

(77) ANB, Con., fs. 76.

hizo su ingreso a Trinidad donde se reunió con Tomás Noe y Borja Iguare. Los atacantes se distribuyeron por todas las entradas del pueblo a fin de controlarlas y al grito de *viva el rey nuestro señor Fernando Séptimo, viva la religión cristiana* convergieron hacia el centro. Al verlos, los indios trinitarios, varones, mujeres y niños, sin jefe alguno que los orientara corrieron a refugiarse en la iglesia. En ese momento comenzó la cruel matanza. Según informe del propio secretario Lucas González, *SE PUSO LA TROPA EN LA PLAZA DESAFORADAMENTE SIN QUE NADIE LA PUDIESE CONTENER Y A CUANTOS ENCONTRABAN LOS MATABAN A PALOS, no obstante de que aquellos huían desarmados a la iglesia, y como las puertas de ellas ya había ocupado el mujerío, no consiguieron entrar al templo: allí y a cuatro pasos meas de las puertas de la iglesia hacia el interior, HUBO EFUSION DE SANGRE Y MUERTES EJECUTADAS POR LOS ITONAMAS Y MOVIMAS QUE NO POR LOS CANICHANAS Y CAYUBABAS. Los que huían a ganar el templo se ponían para entrar en él encima de las mujeres y varias de ellas recibieron los palazos que les daban a los huídos. A LOS QUE CAIAN EN EL ATRIO Y FUERA DE EL A FUERZA DE GARROTAZOS, LES QUITABAN LAS CAMIJETAS Y LES AZOTABAN DEJANDOLOS EN CUEROS VIVOS, MUERTOS O MORIBUNDOS, ASIMISMO LES DABAN CON EL LATIGO A LAS MUJERES SIN APIADARSE DE SUS CRIATURAS QUE TRAIN EN BRAZOS. Nada consiguieron mis esfuerzos ni los del cacique Maraza para aplacar el furor. Ambos a gritos de una parte, por otra el cacique de San Xavier Tomás Noe, Casimiro Abarau, Joaquín Simón Gualama, intérprete canichana y otros por otro lado les recordábamos los preceptos de vuestra señoría que poco antes les habíamos imbuído e intimado más nada se escuchaba por la gritería y bulla tanto de las mujeres como de la gente. EL CURA PRIMERO DON FRANCISCO DE LA ROCA SE LES ARRODILLO POR MAS DE TRES VECES EN LAS PUERTAS DE LA IGLESIA SUPLICANDO SE APLACASEN Y NO MALTRATEN A LAS CRIATURAS Y MUJERES PERO FUE EN VANO y por el contrario le decían que no las defendiese y no encontrando ya en quien descargar su furia, la gente se dispersó por el pueblo ejecutando el mismo rigor en cuantos indefensos encontraban y ENTRANDO EN TROPAS A LAS CASAS SAQUEABAN A CUAL MAS PODIA CUANTO HALLABAN HASTA LAS ROPITAS DE LAS CRIATURAS Y NI PERDONARON EL ALMACEN REAL PUES FORZANDO SUS PUERTAS Y ARRANCANDO SUS VENTANAS SE LLEVARON CUANTO ENCONTRARON, LO PROPIO HICIERON CON LAS DEL CUARTITO DEL CITADO PADRE ROCA*[78]

(78) Los subrayados son nuestros.

que caen en el patio y de allí saquearon lo suyo y lo ajeno, yo discurría por todas partes pero sin poderlo evitar, lo mismo hacía el cacique Maraza quien se vio precisado de usar un chicote para separarlos. Fenecido el saqueo general, se retiraron las tropas [79].

El propio secretario Lucas González añade en su informe que cuando cesó la hecatombe, contó 115 víctimas de las cuales 65 eran muertos y 50 heridos graves. De entre los muertos, *27 eran varones adultos, 5 mujeres y 33 párvulos de ambos sexos, desde de pechos hasta 10 años más o menos* [80]. Además, informó de 20 lesionados por látigo en la cara y el cuerpo y que la iglesia quedó manchada en sangre desde el atrio hasta los techos. El 16 por la mañana *se les dio sepultura a los muertos en el camposanto y casi al mismo tiempo se registró de orden del cacique Juán Maraza la iglesia, el altar mayor, los colaterales, sacristía, galpones y demás sitios aún por entre los muebles que en ellos estás custodiados donde se creía pudiesen haberse ocultado los enunciados Pedro Ignacio Muiba, el cacique Gregorio Gonzáles y sus partidarios y sacaron 42 individuos con algunos jóvenes desde 13 a 18 años y asegurando a éstos, pasaron a la casa real y efectuaron igual diligencia aunque sin efecto* [81].

Los prisioneros fueron enviados a San Pedro bajo el cuidado de los capitanes canichanas Juan Guayaias y Martín Mascona, no sin antes haberlos castigado con 50, 30, 25, 15 y 12 azotes a cada uno, según el grado de culpabilidad que se les atribuía. En el tumbadillo de la iglesia se encontraron 4.000 armas entre flechas, arcos, macanas y garrotes de chonta los cuales fueron quemados públicamente en la plaza del pueblo. El informe dice, asimismo, que los fugitivos Gregorio González, Pedro Ignacio Muiba, Simón el alcalde, José Fidelis y el sacristán de la iglesia están siendo buscados en las estancias de Santa María, El Cármen y San Miguel así como en todas las chacras contiguas a Trinidad. Se trasmite la información de Manuel Herrero, uno de los prisioneros. Según éste, Muiba y su hermano Gregorio González se hallan en la estancia El Cármen hacia donde el propio Maraza partió en persona a capturarlos [82].

Captura y muerte de Muiba

Los informes del gobernador no contienen detalles sobre la captura de Muiba ni sobre la fecha exacta en que ella se produjo. Uno de esos informes únicamente expresa que un día de esos, Muiba apareció

(79) ANB, Con., fs. 98.
(80) *Ibid.*
(81) *Ibid.*
(82) *Ibid.*, fs. 98.

en Trinidad y allí fue apaleado por sus propios paisanos hasta dejarlo muerto y privarlo de la sepultura" [83]. La misma versión sostiene que fue llevado sin vida a San Pedro donde fue colgado, según palabras de Urquijo, *por los verdaderos cristianos y leales Canichanas, mis hijos.* Añade que murió *como un bárbaro sin confesión ni recibir Santo Sacramento alguno, era ya tiempo que le sucediese pues ha intentado por tres veces no solamente la ruína de toda la provincia sino de sus mismos parientes y familia*... [84]. Otra versión corresponde al cura Josef Francisco de Rojas quien afirma que Muiba fue hecho prisionero en el monte; que sus captores lo mataron en el camino a San Pedro *y, ya muerto, lo presentaron al gobernador* [85].

5. LA INSURRECCION MOJEÑA EN RELACION A COCHABAMBA, SANTA CRUZ Y LA AUDIENCIA DE CHARCAS

FRANCISCO DEL RIVERO Y ANTONIO VICENTE DE SEOANE

Las juntas patrióticas establecidas en Santa Cruz y en Cochabamba no hicieron intento alguno de enviar una expedición sobre Mojos a fin de someterlo al nuevo órden de cosas instalado en Buenos Aires. La empresa era muy azaroza; las distancias, inmensas; y la importancia política de la provincia, escasa o nula. Ambas optaron por un recurso más fácil y práctico: exigir al gobernador su adhesión a Buenos Aires. Eso, en el fondo, significaba una orden para sujetarse a las autoridades revolucionarias del Alto Perú.

La primera junta que se dirigió a Urquijo en busca de reconocimiento, fue la de Cochabamba. El documento que contiene esta iniciativa es de 26 de octubre de 1810, o sea tres semanas después de que el cacique Gregorio González dirigiera la carta a Juán Maraza dándole su versión de lo acontecido en la península. Se trata de una carta firmada por Francisco del Rivero, jefe de la junta gubernativa de Cochabamba quien, el 14 de septiembre de ese mismo año, había depuesto al gobernador González Prada y proclamado su adhesión a la Junta Revolucionaria de Buenos Aires. La carta en cuestión dice:

Considerando a vuestra señoría impuesto de que la capital de Buenos Aires conmovida de las incertidumbres de la península y de la autoridad representante de la soberanía por haberse disuelto la junta central, procedió a reasumir en su excelentísimo cabildo el su-

(83) *Ibid.*, fs. 115.
(84) *Ibid.*, fs. 108.
(85) *Ibid.*, fs. 16 vta.

perior gobierno de estas provincias instalando sucesivamente una junta gubernativa en ellas hasta el congreso general de los diputados de las ciudades y villas de su comprensión para resolver el método de gobierno que más convenga a la defensa de los augustos derechos del señor don Fernando Séptimo y seguridad de estos dominios, me contraigo únicamente a comunicar a vuestra señoría hallarme encargado del mando de esta provincia (de Cochabamba) por universal aclamación de ella y haberse jurado y reconocido por todas sus corporaciones a dicha excelentísima junta de Buenos Aires en cuanto fueron depuestos los jefes que con abuso de subordinación coactaron a resistirla y a someterse al virreinato de Lima. Y NO DUDANDO QUE VUESTRA SEÑORIA Y LOS HABITANTES DE ESAS MISIONES UNIFORMEN SU OPINION CON LAS DE ESTA PROVINCIA, (de cuyas ocurrencias ofrezco remitirles documentos que lo califiquen) como igualmente los relativos a la capital si es que no los ha recibido de su excelentísima junta, ESPERO SOLEMNICE VUESTRA SEÑORIA IGUAL RECONOCIMIENTO COMUNICANDOSE CUANTO CONVENGA AL SOSTEN DE LOS SAGRADOS OBJETOS DE DICHA EXCELENTISIMA JUNTA[86]. *Dios guarde a vuestra señoría muchos años. Cochabamba, octubre 26 de 1810. Francisco del Rivero. Señor gobernador de las misiones de Moxos, don Pedro Pablo de Urquijo*[87].

La respuesta de Urquijo muestra inequívocamente que a juicio suyo, y basado en disposiciones de la propia Audiencia, no había ninguna relación de dependencia entre Cochabamba (capital de la intendencia llamada Santa Cruz de la Sierra) y la provincia de Mojos a quien del Rivero, subestimándola, llama simplemente "misiones" El gobernador mojeño le responde explícitamente que tal orden debería emanar por escrito de Buenos Aires y no así de Cochabamba. El texto completo del documento expresa.

Me he complacido de cuanto vuestra señoría me expone por oficio de fecha 26 de octubre último. Siéndome muy doloroso ignorar todo lo que vuestra señoría me significa como verdadero y leal vasallo que he sido, soy y seré (de lo cual he dado infinitísimas pruebas a tres soberanos con el actual) del señor don Fernando Séptimo (a quien Dios guarde); ya en esta provincia, ya en otros destinos que la piedad de aquellas majestades me confirieron y los que adelante obtenga al mejor servicio de Dios, del rey y de la humanidad. Me hallo muy deseoso y repito, deseosísimo, en dar a conocer y jurar a la excelentísima junta provisional de Buenos Aires en esta provincia de mi mando, no solamente a sus naturales mas también a los empleados de ambas clases contribuyendo gustosísimo (en prueba de verdad) a que hayan en los pueblos de ella cuantos regocijos y diversiones populares son de justicia y aún fuera del orden y sin perjuicio, precediendo las funciones de las santas iglesias, a cuyos tan santos, cristianos y realistas fines, ESPERO UNICAMENTE ORDEN DOCUMENTAL DE DICHA EXCELENTISIMA JUNTA PROVISIONAL[88] *O GUBERNATIVA, o de otro tribunal o de algún comisionado con autoridad de la ya expresada junta. En cuanto a que vuestra señoría me ofrece remitirme documentos que califiquen lo que vuestra señoría ha obrado en sus jurisdicciones y yo ansío cordialmente las mías, lo agradeceré sumamente como los relativos a la excelentísima junta y jefes subalternos insubordinados, a reconocerla con credenciales o documentos (pues está en el orden) para el resguardo de ellos. Dios guarde vuestra señoría muchos años. San Pedro de Moxos y febrero 8 de 1811. Pedro Pablo de Urquijo.- Señor don Francisco del Rivero, gobernador. Intendente de Cochabamba*[89].

Con respecto al documento transcrito, cabe advertir que la fecha del mismo (8 de febrero) es tres semanas posterior a los luctuosos acontecimientos que culminaron en la matanza de Trinidad. Asimismo, transcurrieron cuatro meses entre la carta de Rivero y la respuesta de Urquijo. Ello hace presumir que éste no estaba en disposición de tomar ninguna medida relacionada con la conmoción de las otras provincias de la Audiencia de Charcas, mientras él mismo no resolviera sus asuntos internos. Una vez pacificados sangrientamente Trinidad y Loreto, y sintiéndose seguro de su mando en la provincia, Urquijo contesta a Rivero dejando en claro que él no es subordinado suyo.

Al poco tiempo Urquijo recibió idéntico requerimiento, esta vez de Santa Cruz. La nota en cuestión dice:

El adjunto testimonio instruirá a vuestra señoría DEL CARGO QUE DE SUBDELEGADO DE ESTA CIUDAD Y SU PARTIDO SE ME HA ENCOMENDADO POR EL SEÑOR GOBERNADOR INTENDENTE DE PROVINCIA[90] *y del que ya me hallo en posesión, por cuyo motivo y en atención a que se me acaba de informar de que en esa provincia que se halla al mando de vuestra señoría, no se ha procedido hasta el día a la jura y reconocimiento de la excelentísima junta gubernativa del distrito; exhortó a vuestra señoría para que sin pérdida de momentos, por medio de convocatoria respectiva, verifique este loable e interesante acto, sirviéndose vuestra señoría en su consecuencia darme el aviso*

(86) Los subrayads son nuestros.
(87) ANB, Con., fs. 119.
(88) El subrayado es nuestro.
(89) ANB, Con., fs. 120.
(90) El subrayado es nuestro.

correspondiente de su atención. Por ello deberá igualmente vuestra señoría en casos precisos y de ocurrencia entenderse con esta subdelegación, siempre que sea bajo la ciega obediencia y auspicios de la expresada excelentísima junta, como así lo considero.- Dios guarde a vuestra señoría muchos años. Santa Cruz y diciembre 14 de 1810.- Doctor Antonio Vicente Seaone.- Señor gobernador de la provincia de Moxos, don Pedro Pablo de Urquijo [91].

Este documento revela, entre otras cosas, el interés de Seaone de ejercer jurisdicción sobre Mojos que era la misma pretensión de Rivero a nombre de Cochabamba. Contiene, asimismo, otro elemento novedoso para la historia de Bolivia: el caracter del pronunciamiento que tuvo lugar en Santa Cruz el 24 de septiembre de 1810. Según lo que tradicionalmente se conoce, en aquella fecha se habría producido en Santa Cruz un movimiento insurreccional contra el subdelegado Pedro José Toledo Pimentel, a consecuencia del cual éste fue suplantado por una junta patriótica compuesta por varias personas y presidida por Seoane. Sin embargo, según el documento que aquí nos ocupa, las cosas sucedieron de manera distinta. Sin violencia alguna, y teniendo en cuenta el caracter subalterno de Santa Cruz con respecto a Cochabamba (capital de la intendencia), el nuevo gobernador —ese sí revolucionario— Francisco del Rivero, dispuso el cambio pacífico de subdelegado y en lugar de Toledo Pimentel nombró a Seoane, cual se desprende del testimonio personal de este último. Al parecer tan no hubo traumatismo político que durante esos mismos días vemos a Toledo ejerciendo normalmente su profesión de abogado ante la Audiencia dominada ya por la Junta de Buenos Aires [92].

Urquijo contestó la carta a Seoane en la misma fecha que lo hizo a Rivero empleando los mismos argumentos de su rechazo en los siguientes términos:

Con el oficio de usted, fecha 14 de diciembre último, he recibido copia en forma debida del adjunto título que usted me incluye, por el cual vengo en conocimiento, es usted juez real y subdelegado de esa ciudad de Santa Cruz y su partido, cuyo destino le ha conferido a

(91) ANB, Con., fs. 121.

(92) El 3 de abril de 1811, Toledo Pimental presta declaración ante la Audiencia sobre la matanza de Trinidad según versión que escuchó del cura Francisco de Rojas. Este, que se encontraba en Trinidad el día de los acontecimientos, habla de que mucha gente murió degollada por instigación personal de Urquijo. Al margen de la veracidad o no de esa versión, Toledo figura en esas diligencias, como "abogado de la Real Audiencia, vecino de la ciudad de Santa Cruz y al presente, residente en ésta" (ciudad de La Plata). Cf. ANB, Con., fs. 16.

usted (a nombre de la excelentísima superior junta de Buenos Aires en este virreinato), el señor gobernador intendente de Cochabamba, don Francisco del Rivero. En cuanto a que de a reconocer y se jure en esta provincia de mi mando a la excelentísima junta gubernativa de este virreinato, ESTOY MUY PRONTO Y REPITO PRONTISIMO A VERIFICARLO CON EL MAYOR JUBILO SIEMPRE Y CUANDO SE ME ORDENE DOCUMENTALMENTE POR DICHA EXCELENTISIMA JUNTA GUBERNATIVA O POR ALGUN COMISIONADO CON AUTORIDAD DE LA YA EXPRESADA JUNTA [93]*, pues hasta la fecha del oficio de usted no ha obtenido este gobierno noticia alguna. Por lo respectivo a que en casos precisos y de ocurrencia necesaria me entienda con usted, lo ejecutaré cuando sea necesario con la obediencia que me es característica hace muchísimos años, contando siempre con aquella superioridad. Dios guarde a usted muchos años. San Pedro de Moxos y Febrero 8 de 1811.- Pedro Pablo de Urquijo.- Al doctor don Antonio Vicente de Seoane, juez real y subdelegado de la ciudad de Santa Cruz y su partido* [94].

Castelli y Pueyrredón toman cartas en el asunto

A raíz de la victoria de Suipacha obtenida por el ejército expedicionario de Buenos Aires el 6 de noviembre de 1810, su jefe Juán José Castelli, tras ordenar una cruenta represión en Potosí, tomó posesión de la Audiencia de Charcas a nombre de la autoridad que él representaba. Castelli estaba muy al tanto de los derechos jurisdiccionales del virreinato aún de sus más remotas regiones y de lo que en ellas ocurría, como el caso de Mojos. Fue así como el 20 de marzo siguiente, el jefe argentino se dirige a los miembros del tribunal que él presidía reclamando el reconocimiento de la junta por parte de la provincia de Mojos. A tiempo de abandonar la ciudad de La Plata con destino al Desaguadero (donde sería totalmente derrotado) dejó el mando de la Audiencia a Juán Martín de Pueyrredón, y éste reclama el reconocimiento al mismo tribunal de la Audiencia. Esta, a su vez, transcribe a Urquijo la reclamación de Pueyrredón y de Castelli, en los siguientes términos:

EN LA CONMOCION DE LOS NATURALES DEL PUEBLO DE TRINIDAD de esa provincia acaecido a principios de noviembre del año próximo pasado, de que vuestra señoría da parte a esta real audiencia en representación de 9 de febrero del corriente, PUEDE HABER TENIDO INFLUENCIA LA OMISION EN EL RECONOCIMIENTO Y SUMISION JURADA A LA EXCELENTISIMA JUNTA SUPERIOR

(93) El subrayado es nuestro.

(94) ANB, Con., fs. 122.

GUBERNATIVA DE ESAS PROVINCIAS[95] *como lo previene a este tribunal su representante, el excelentísimo señor doctor don Juán José Castelli en oficio de 20 de marzo anterior, en cuya virtud y para precaver cualesquiera otra novedad que pueda originarse de aquel principio, a mandado el tribunal en auto del día de ayer, que en cumplimiento de la citada orden del excelentísimo señor representante proceda vuestra señoría inmediatamente a hacer en esa provincia (si ya no lo hubiese hecho antes pues no hay constancia de ello) el sometimiento solemne, público y jurado al gobierno de la excelentísima junta superior gubernativa me protege, guarda y sostiene los augustos derechos del señor don Fernando Séptimo, en los términos de su instalación, con todas las públicas demostraciones de regocijo y solemnidad propias de tan plausible acto, dando cuenta con testimonio de haberlo ejecutado. Todo lo que prevengo a vuestra señoría y en consecuencia de la orden del señor representante y auto del tribunal, como ministro semanero de él, para su exacto cumplimiento. Dios guarde a vuestra señoría muchos años. Plata 10 de abril de 1811.- Juan Martín de Pueyrredón.- Doctor Estéban Agustín Gascón.- Gabriel José de Palacio y Galain.- Señor gobernador de Moxos, don Pedro Pablo Urquijo*[96].

¿Qué relación pudo haber existido entre el no reconocimiento a la Junta de Buenos Aires por parte de Urquijo, y la insurrección de Trinidad, con la consecuente matanza ocurrida en este pueblo? La única hipótesis que se puede formular al respecto es que, a juicio de Castelli y Pueyrredón, los nativos de Mojos, al igual que los de otros segmentos del virreinato, vieron con alegría y esperanza el advenimiento del nuevo orden de cosas. Presumían los jefes argentinos que la suya era una revolución unánimemente aceptada por los pueblos. Consiguientemente, el hecho de que Urquijo no hubiese procedido de inmediato al reconocimiento de la Junta, fue la causa principal de la rebelión. Este argumento tiene consistencia cuando advertimos que en Mojos se sabía perfectamente sobre los cambios ocurridos en diferentes partes del virreinato a todo lo largo de 1810, y se esperaba que en esta provincia ocurriera lo mismo. La primera carta de González a Maraza así lo demuestra.

Urquijo reconoce a la Junta de Buenos Aires

Quién sabe si por noticias que él pudo allegar en torno a la contrariedad de Castelli por la falta de reconocimiento a la Junta o por mera coincidencia en las fechas, lo cierto es que el mismo 20 de marzo Urquijo, mediante circulares escritas dirigidas a los administradores

(95) El subrayado es nuestro.

(96) *Ibid.*, fs. 19.

de los pueblos, ordenaba el reconocimiento que con tanta reiteración se le exigía. De todas maneras, esta medida se tomaba cuando ya había sido eliminada cualquier posibilidad de que los nativos tomaran parte en el cambio, ya sea actuando por su exclusiva cuenta o apoyando el nombramiento de nuevo gobernador en una persona distinta a la del odiado Urquijo. Este, dueño absoluto de la situación, comunica el reconocimiento a los administradores de los pueblos ubicados en los partidos de Mamoré, Pampas y Baures, los tres de que se componía Mojos.[97]:

A nombre del rey nuestro señor, el señor don Fernando Séptimo (que Dios guarde) se dio a reconocer ayer 19 del corriente mes en este pueblo capital, a la excelentísima junta gubernativa de Buenos Aires, superior gobierno de este virreinato, espera este gobierno que vuestras señorías lo verifiquen con la mayor prontitud en los pueblos de sus cargos, como cristianos y leales vasallos al soberano y luego que sea reconocida, harán ustedes que tanto el cabildo judicial de cada pueblo respectivo con sus naturales, repitan las palabras (dichas por ustedes) de viva el rey nuestro señor Fernando Séptimo, viva la excelentísima suprema junta de Buenos Aires. Me cercioro de que ustedes notificarán al gobierno de cualesquiera individuo que contraviniese a tan justa como cristiana y leal determinación a fin de que sea castigado con el rigor que merece tan criminal delito, pues se hallan ustedes (igualmente el gobierno) en obligación precisa de defender los derechos tan sagrados que en si obtiene dicha excelentísima junta gubernativa. En cuanto a verificarse la misa solemne con manifiesto y Te Deum al Todo Poderoso en acción de gracias, dispondrá el vicario de la provincia, eclesiástico don José Manuel Méndez, a quien en efecto se le pasa su correspondiente oficio con esta fecha, procurando ustedes asistir a ella con sus cabildos pertenecientes a cada pueblo y todos los naturales de ambos sexos, el día que cite el cura primero de común acuerdo con ustedes a fin de que concurran todos, y por la noche de aquel día habrá iluminación general en las casas reales y pueblos a mayor abundamiento en los tres días de Pascua de Resurrección, tendrán reparto de vaca general (por una vez) todos los indios y lo mismo comida los jueces, proporcionándoles en dichos días sus diversiones populares acostumbrados, iluminaciones desde las oraciones hasta la queda, por todos los pueblos y casas reales y en estas orquestas de música y refrescos de uso para los jueces y los músicos. Impuestos

(97) Moreno describe así los tres partidos mojeños: *Mamoré*, de largo a largo en el centro de la oblonga planicie. *Baures* en la dilatada zona del norte; *Pampas* a la izquierda hasta tocar la vertiente oriental de los Andes, eran los tres partidos algo distantes unos de otros donde se agrupaban los pueblos todos de las misiones de Mojos. Cf. G. René-Moreno, *cit.*, p. 17.

ustedes de cuanto contiene esta circular, se pondrán a continuación los obedecimientos devolviéndola al gobierno. Dios guarde a ustedes muchos años. San Pedro marzo 20 de 1811. Pedro Pablo de Urquijo.- A los administradores de los pueblos de los partidos del río Mamoré y Pampas [98].

Idéntica comunicación se dirigió a los pueblos del partido de Baures [99].

Urquijo envía obrados a la Audiencia

El 4 de abril de 1811, el gobernador completa todas las piezas relativas a los hechos acaecidos en Mojos a lo largo de los tres últimos y agitados meses. Con ellas arma un expediente y lo envía a la ciudad de La Plata, sede de la Audiencia. En él explica y trata de justificar su conducta ante la autoridad superior. En largo memorial introductorio, Urquijo sostiene haber comisionado a su secretario Lucas González sólo la captura de los cabecillas y si ocurrieron muertes ellas no deben ser atribuídas a acciones o negligencia suyas. Arguye que aún entre gente culta acaecen muertes, robos o saqueos, cuanto más entre indios incultos. Agrega que ni el secretario, ni los caciques ni los demás jueces pudieron contener a los indios pues estaban indignados contra los trinitarios acostumbrados a desordenar la provincia y a alzarse sin motivo alguno [100].

Otro aspecto destacable del expediente es el cargo que hace Urquijo sobre el "impuro proceder" del vicario José Manuel Méndez. El 9 de enero, seis días antes de la matanza, este clérigo se negó a ir a Trinidad en vista de que en esa fecha Maraza ya había ocupado el pueblo con su gente. El gobernador también acusa de inconducta al cura primero de Trinidad, Juan Francisco de la Roca, por no haberlo alertado sobre las intenciones de sus feligreses respecto a él. De haber estado al tanto, arguye Urquijo en su defensa, él se hubiese vuelto a San Pedro y, de esa manera, evitado tanto los vejámenes que padeció el 9 de noviembre, como la hecatombe del 15 de enero.

Asimismo, Urquijo hace una defensa apasionada de Maraza quien, a su juicio, ha procedido con "terrible lealtad" pese a ser indio [101]. Atribuye a canichanas y javerianos la pacificación de Trinidad y a la vez solicita que se libre una real provisión o auto contra trinitarios y loretanos. En cuanto a la mala conducta de que acusa a

(98) ANB, con., fs. 116.
(99) *Ibid.*, fs. 117.
(100) *Ibid.*, fs. 112.
(101) *Ibid.*, fs. 114.

los presbíteros Méndez y Roca, deja al tribunal que disponga lo que le parezca mas conveniente y promete enviar declaraciones del capitán javeriano y de los indios que condujeron a Muiba ya muerto y en canoa a San Pedro donde se lo colgó y se le negó sepultura. Urquijo finaliza su largo alegato dando aviso a la Audiencia sobre el reconocimiento que había hecho a la Junta de Buenos Aires.

"No debe hablarse sobre aquel intruso gobierno"

El expediente organizado por Urquijo llegó hasta Buenos Aires donde Cornelio Saavedra, quien en sus últimos días como Presidente de la Junta, acusa recibo sobre "la conmoción de los naturales de Trinidad y que provea lo conveniente a restituir el buen órden". Pero al volver los papeles a La Plata, tanto el ejército porteño como sus encargados del gobierno de Charcas habían abandonado el país tras la derrota de Huaqui y la consiguiente sublevación contra ellos de los indígenas del altiplano. El fiscal Cañete, restituído en su cargo luego de las persecuciones sufridas a manos de los revolucionarios de Buenos Aires, el 19 de octubre de 1811, dictamina: *No debe ni hablarse en adelante sobre el reconocimiento de aquel intruso gobierno ni renovar las incidencias de aquel lamentable tiempo para no inculcar opiniones ni odios pasados.*

En cuanto al tema específico de la sublevación, el mismo dictamen señala: *Que conviene que se archive todo para que el mismo silencio afianze la seguridad de aquellos naturales serenando sus ánimos intimidados, pero será muy importante recomendar al gobernador de Moxos la mayor vigilancia por la tranquilidad de aquel distrito, valiéndose con sagacidad de todos los medios indirectos que le inspirase su prudencia y la política, sin omitir ocasión alguna de noticiar el estado de aquellas misiones, a cuyo efecto podrá mandar Vuestra Alteza, si fuese servido, que se le inserte el auto del tribunal con esta vista, o lo que fuera de superior agrado de Vuestra Alteza. Plata 19 de octubre de 1881* [102]. *Cañete.*

Archívese

Conocido el dictamen fiscal, el tribunal de la Audiencia en pleno resolvió: *Vistos: con lo expuesto por el señor oidor fiscal: Archívese este expediente donde corresponde, haciendo al gobernador de la provincia de Moxos las prevenciones que propone el ministerio... Proveyeron y rubricaron y rubricaron el auto antecedente, los señores presidente, regente y oidores de esta Real Audiencia, y fueron jueces*

(102) ANB, Con., fs. 124.

los señores doctores don Gaspar Ramírez de Laredo y Encalada, conde de San Xavier y Casa Laredo, caballero del hábito de Santiago, gentil hombre de cámara con entrada regente y don José Felix de Campoblaco, oidor en La Plata en veinticuatro de octubre de mil ochocientos once años.

EPILOGO

Junto al expediente que contenía los informes sobre la sublevación de Trinidad, el gobernador Pedro Pablo de Urquijo envió a la Audiencia (el mismo 4 de abril) una carta con su renuncia. Para fundamentarla arguyó tres razones: a) el período de 5 años de su mandato como gobernador había concluído ya en Octubre de 1810; b) durante su administración había fundado tres colonias en Yuracarés la Asunción, San José de Chimoré y San Francisco del Mamoré; c) su esposa e hijos estaban aquejados de mala salud. La Audiencia no le dijo ni si, ni no, y resolvió dejar el asunto a la decisión de Buenos Aires [103]. Impaciente, Urquijo se negó a esperar y salió con su familia rumbo a Santa Cruz. La guerra por la independencia cobraba fuerza en todo el territorio de la Audiencia.

Los años que le siguieron están marcados en Mojos por el interinato de nuevos gobernadores, la inestabilidad en todo orden, y las expediciones militares venidas de Santa Cruz. En una de ellas, es fama que el Brigadier Francisco Xavier de Aguilera en 1814, a nombre del virrey, llegó a Moxos y cargó con la plata labrada que pudo. "Venderemos esta plata y con su producto sostendremos y continuaremos la guerra contra quienes se han alzado en armas contra el rey" explicó el militar cruceño. Sólo de la iglesia de San Pedro, salieron 704 libras de plata maciza [104]. Por esos días gobernada Santa Cruz el coronel argentino Ignacio Warnes. Pero su poder de tres años (1813-1816) sólo se extendió a algunos pueblos de Chiquitos. Moxos era otra cosa. Estaba mucho más lejos. Los gobernadores eran nombrados ya no por la Audiencia desde la ciudad de La Plata, sino por Joaquín de la Pezuela, el futuro virrey del Perú, desde su cuartel general en Cotagaita.

Así llegó el año 1822 y con él, Francisco Xavier de Velasco. Al instalarse en San Pedro de Moxos, el nuevo gobernador no pareció dispuesto a compartir con un simple cacique indio la suma de los poderes de que se hallaba investido. Once años habían transcurrido desde la masacre de Trinidad, página negra en la historia de Juan Maraza. Pero éste seguía mandando. Un día cualquiera, Velasco celoso y ávido de poder, quiso despojar al canichana de su bastón de mando, su medalla y su nombramiento de cacique vitalicio. "Aquí mando sólo yo", le dijo. Pero Maraza, con orgullo racial y de religiosa se negó a someterse. El gobernador cogió una pistola y de un certero disparo segó para siempre la vida del cacique.

Ni el cabildo indígena ni el hijo de Maraza se quedaron tranquilos ante el brutal asesinato. En bullicioso gentío se encaminaron a la casa de gobierno. Velasco, parapetado en ella junto a un puñado de soldados españoles y cruceños, abrió fuego contra los enardecidos canichanas quienes lanzaban gritos de venganza y desesperación como en las épocas de barbarie. Sacaron sebo de los depósitos, untaron los alrededores de la casa techada con palmeras y le prendieron fuego. El incendio se propagó veloz y ruidosamente y Velasco ardió junto a sus enseres y al archivo que contenía más de medio siglo de historia de la vida mojeña [105]. Era un 26 abril de 1822.

---

(103) ANB, Inf., fs. 28/264.

(104) Chávez Suárez *ob. cit.*, p. 481. A su llegada a Mojos, el gobernador Ribera informó sobre la existencia de los siguientes tesoros en la provincia: 622 ornamentos sagrados; 14.799 marcos de plata; (en vasos sagrados y otras piezas de metal) 368 onzas de oro. Asimismo encontró en el puerto de Pailas, sobre el Río Grande, 8 cajones que contenían plata labrada pertenecientes a Trinidad y San Ignacio, así como 2.828 marcos de plata. Cf. Ribera, *ob. cit.*, p. 213. Es presumible que lo encontrado por Ribera en Pailas hubiese sido parte del equipaje que, de salida, llevaban los jesuitas después de su expulsión. Es válido suponer, también, que el cargamento de plata finalmente fue depositado en la diócesis de Santa Cruz.

(105) Chávez Suárez, *ob. cit.*, p. 486-487. La historia de los archivos mojeños (tan común al resto de Bolivia) es trágica. Todo el archivo de los jesuitas fue deliberadamente quemado por ellos a tiempo del extrañamiento (1767). El incendio de San Pedro, se llevó la historia de los cincuenta y cinco años siguentes (1767-1822). El archivo de la época republicana, correspondiente al departamento del Beni, permaneció durante años tirado en los consabidos depósitos llenos de humedad y mugre hasta que hacia 1974 un prefecto poco amigo de la historia ordenó su incineración. Lo poco que conocemos de esa época es lo que pudo leer Manuel Limpias Saucedo y que se publicó después de su muerte, (supra). El archivo que había organizado la Audiencia y que abarca de 1767 a 1811, a duras penas fue salvado por René-Moreno y trasladado a Chile a raíz del viaje que éste realizó a Sucre en 1874. Moreno lo fichó, lo catalogó y lo empastó en los 41 gruesos volúmenes que hoy reposan en el Archivo Nacional de Bolivia y de donde han salido los dos expedientes utilizados para el presente trabajo. Es presumible que muchos duplicados del material que se quemó en San Pedro en 1822 estén en el actual archivo ordenado por Moreno. Este, providencialmente se ha salvado de otros dos incendios. El primero de ellos ocurrió en Santiago en 1881 mientras Moreno se encontraba en Bolivia y cuando había dejado todos sus libros y papeles en casa de un amigo, de profesión químico, cuya casa se incendió mientras el propietario realizaba un experimento de su especialidad. El segundo incendio tuvo lugar en Sucre en

Manuel Limpias Saucedo

La rebelión de los indios trinitarios y los enfrentamientos con otras parcialidades mojeñas a que ella dio lugar, fue motivada por el anhelo indígena de volver al autogobierno de que gozaron durante la época jesuítica. Los insurrectos aprovecharon muy bien la coyuntura que les brindaba la crisis de la monarquía española. Al igual que en otras ciudades bolivianas o en otras regiones de América, el impedimento que tenía Fernando VII para gobernar constituyó una razón válida para reclamar autonomía.

El conflicto social que existía antes de la rebelión, se caracterizaba por la rivalidad y antagonismo entre los curas del clero secular y los gobernadores civiles. Los primeros tuvieron el gobierno total e irrestricto de la provincia durante un período que va de 1770 a 1790. Este último año entraron en vigor las reformas introducidas por el gobernador Lázaro de Ribera, las cuales confirieron mayor poder a los gobernadores confinando a los curas a sus tareas de tipo espiritual [106]. Tal situación dio origen a que, en su pugna con la autoridad civil, los curas se apoyaran en los caciques nativos. Esa política dio como resultado el surgimiento de un liderazgo indígena que hacia 1800 estaba encarnado en Juan Maraza y Pedro Ignacio Muiba. A los efectos prácticos, Maraza llegó a suplantar la autoridad de los gobernadores expulsando de la provincia a uno de ellos (Zamora) en cuya acción Muiba actuó como eficaz colaborador.

La llegada de Pedro Pablo de Urquijo a Mojos en 1805 cambió este panorama. Dotado de gran sagacidad política, y atento observador de la estructura de poder existente en la provincia en esos momentos, Urquijo no sólo perdonó a Maraza por sus anteriores acciones sino que lo convirtió en amigo y aliado suyo. Astutamente, y con criterio maquiavélico, Urquijo fomentó la rivalidad —actual o potencial— entre los indios de los diferentes pueblos lo cual no era difícil dado que hablaban lenguas distintas, estaban aislados entre si, y probablemente existían antecedentes de guerras entre ellos. Esa situación dio origen a que el conflicto se focalizara entre los trinitarios y el cacique de ese pueblo, Pedro Ignacio Muiba, y los canichanas de San Pedro (capital de la provincia) cuyo cacique principal era Maraza.

Al compartir el poder con Urquijo, Maraza se sintió con derecho a exigir obediencia y disciplina a todos los pueblos que dependían de la gobernación. A su juicio, los mojeños —encarnados en él— habían alcanzado las metas por las cuales habían luchado desde que comenzó el régimen de gobernadores civiles. Pero la óptica trinitaria era distinta, y sus caciques —González y Muiba— aspiraban al poder total en la provincia. La carta de octubre de 1810 que González dirige a Maraza, refleja muy bien esta situación cuando el trinitario le recomienda al canichana desconfiar por igual de gobernador y curas. Esa diferencia de enfoque del problema (no obstante la reiterada sumisión inicial de González a Maraza) es la que finalmente conduce al enfrentamiento interétnico del que Urquijo sería el único vencedor.

Un rasgo peculiar de la insurrección trinitaria es su carácter netamente indígena. Eso no ocurrió en otras partes de América, pues este tipo de movimientos sociales se hizo a través de coaliciones de indígenas con mestizos y criollos como en el caso de Tupac Amaru. Forzando un poco el concepto, se puede decir que los indios mojeños eran "ilustrados". Fue Lázaro de Ribera el más sorprendido con esta realidad cuando en su informe a la corona dice: *en todos los pueblos se encuentran buenos músicos y, en algunos, compositores, escultores, arquitectos, organeros, fundidores, ebanistas, torneros, tejedores, sastres, bordadores* [107]. En cuanto a los canichanas, a quien la literatura posterior tipifica como belicosos y hasta caníbales, en opinión de Ribera *son los mas valientes, hábiles y esforzados de la provincia; sus tejidos y obras de torno, talla y ensambladura, son primorosos* [108]. Ello explica por qué, no obstante de estar, en muchos aspectos, sometidos a las mismas condiciones de explotación de otras partes del imperio español, aspiraban a recuperar la condición que tuvieron durante la época jesuítica. La realidad misional estaba fresca en el recuerdo de ellos y a la vez estaba incorporada a su estructura espiritual. La caracterización del enemigo blanco o "carayana" parece ser un fenómeno precisamente de la época de los gobernadores civiles y

---

1911 (a los tres años de la muerte de Moreno) cuando los 41 volúmenes empastados del "Archivo de Mojos y Chiquitos", repatriados de Chile a Bolivia, se encontraban en un depósito provisional de aquella ciudad, en un lugar llamado la "Casa de Piedra" antes de ser llevado al Archivo Nacional. Este segundo incendio produjo daños más bien leves de los cuales se salvó nuevamente la colección a que nos referimos. Es de esa manera que pese a las desventuras aquí narradas, el destino le deparó al Beni un valiosísimo acervo documental que se encuentra a la espera de nuevos investigadores decididos a desentrañar el pasado histórico de esa porción del país.

(106) Sobre los curas, informaba Ribera: "A los principios de mi gobierno experimenté no pocos engaños porque cuando llegaba a un pueblo, en lugar de oir las quejas y lamentos de los indios, sólo me enteraba de las astucias y acechanzas de los curas". Oc., Ribera *ob. cit.*, p. 29.

(107) Ribera *ob. cit.*, p. 211.

(108) *Ibid.*, p. 219. En el mismo libro, aparece el fascímil de una partitura (catalogada en el Archivo General de Indias) que corresponde a una composición musical hecha por los canichanas y que fue cantada en su propia lengua para celebrar la coronación del rey Carlos IV, p. 54.

no anterior a ella. Esa enemistad se fue acentuando durante la época republicana cuando la servidumbre de los remos era aún mayor que en la época anterior. Ello se debió al dramático requerimiento de mano de obra que se produjo a lo largo de la segunda mitad del siglo diecinueve con motivo del auge de la explotación gomera. Sin los indios mojeños hubiese sido imposible movilizar esa riqueza desde lugares tan distantes como los ríos Madera, Madre de Dios y Beni. Pero en ese proceso, la crueldad no tuvo límites y, sin duda, la explotación al ser humano fue mucho más severa que en cualesquiera de los siglos coloniales. Ahí es donde aparecen los nuevos Marazas y Muibas encarnados en Andrés Guayocho y Santos Noco.

Cabe preguntarse si lo sucedido en Mojos en la época aquí examinada, tiene relación con los acontecimientos que coetáneamente tuvieron lugar en otras ciudades de la Audiencia de Charcas. La respuesta es positiva. La vinculación de Mojos con el eje Potosí-Charcas, se dio antes, durante y después de la época jesuítica. Pese a lo remoto de su ubicación, a su difícil accesibilidad, a las condiciones culturales y ecológicas tan distintas a las de la zona andina, Mojos formaba parte del mismo cuerpo político. La vinculación con Santa Cruz era aún mas notoria y frecuente. Tres eran las rutas entre esa ciudad y Mojos; dos de ellas fluviales (a través del sistema Mamoré-Río Grande-Piraí) y una terrestre (en ocasiones también fluvial) que era la vía de Guarayos. Es por eso que nada de lo ocurrido en las cuatro intendencias altoperuanas era extraño o indiferente para Mojos. Existía con ellas un grado apreciable de integración política y en la misma época empezaron a jugarse su destino.

Urquijo acusó a Muiba de que su rebelión estaba nutrida por contactos con los cruceños. La veracidad de este cargo, da lugar a muy poca duda. Por otra parte, como se ha visto, la carta de González bien pudo ser el resultado de una comunicación recibida de Santa Cruz, y al mismo tiempo revela un interés concreto en torno a lo que acontecía en la sede de la Audiencia y en la del propio virreinato platense. Pero hay una similitud —o coincidencia— entre los argumentos de los caciques trinitarios y de los insurrectos del altiplano. En abril de 1810, circuló en La Plata un manifiesto redactado por Juan Manuel Cáceres, sobreviviente de la represión a la Junta Tuitiva de La Paz. En él decía que *el rey (de España) fue muerto por los franceses a traición*[109], y por tanto era el momento de abolir mita, encomienda y alcabalas. González dice exactamente lo mismo en su carta a Maraza: que el rey está muerto y que "Boina parte" está en su lugar.

(109) Cf. René Danlo Arze Aguirre, *Participación popular en la independencia de Bolivia*, La Paz, 1979, p. 127.

Juan Maraza es el gran caudillo del pueblo canichana y, en general, de Mojos. Las autoridades españolas le temían, odiaban o respetaban, pero jamás le fueron indiferentes. Cuando el gobernador Urquijo decidió compartir el poder con él, Maraza quiso aprovechar la oportunidad para imponerse como único jefe indígena. En este empeño chocó con las aspiraciones y rivalidades de los otros pueblos, muy especialmente de Trinidad y ese fue el detonante que precipitó el enfrentamiento con Muiba. Los testimonios que aquí se han examinado muestran, sin embargo, que Maraza realizó esfuerzos para evitar la masacre de ese luctuoso 15 de enero de 1811. Pero lo que reivindica históricamente su memoria, es la muerte que padece en 1822 a manos de los explotadores de su pueblo a quienes nunca se quiso someter. Tiene una gran significación, y a la vez un profundo simbolismo, el hecho de que hubiese muerto por negarse a devolver las insignias que lo acreditaban como jefe. Defendió hasta lo último su bastón de mando, su medalla, y el reconocimiento a su cacicazgo que, a nombre de la Audiencia, le fue otorgado por Urquijo, ese habilísimo y audaz intrigante español.

La trayectoria de Maraza nos recuerda la de otro caudillo indígena, Mateo Pumacahua, el cacique peruano de la parcialidad de Chincheros. Este actuó en contra de sus hermanos de raza y de Tupac Amaru en 1781, pero en 1814 encabezó una revolución en Cuzco contra las autoridades españolas. Combatiendo al lado de un ejército en su mayoría quechua, Pumacahua murió al año siguiente en el campo de batalla cuando ya era un anciano octogenario. Su memoria es ahora tan respetada como la de su antiguo adversario, el cacique de Tinta.

Pedro Ignacio Muiba es el héroe, como acertadamente lo llamó Antonio Carvalho Urey. Su trayectoria es rectilínea, pero a la vez humilde y modesta como la de los grandes hombres. Fue amigo y seguidor de Maraza mientras éste no transigió con el poder español, y lo abandonó a raíz de la alianza del canichana con el gobernador Urquijo. Muiba fue valiente y su liderazgo sobresale en Mojos. Sus frecuentes contactos con los revolucionarios cruceños, lo muestran también como un soldado de la patria naciente que empezaba a moldearse. La muerte cruel a que fue sometido; el escarnio que se hizo de sus restos, son indicadores del odio que por él sentían sus explotadores y enemigos de raza. Y a la vez, testimonio fehaciente de una vida generosa entregada al servicio de los suyos.

En la galería de los próceres benianos, no hay que olvidar a Gregorio González, hermano y fiel aliado de Muiba. La historia lo muestra como a un hombre prudente y conciliador pues trató de borrar las diferencias que habían entre mojeños y canichanas. Puesto que no se conocen cartas de Muiba, es presumible que éste, igual que Tupac

Catari (el caudillo de Ayoayo) hubiese sido analfabeto. Esa deficiencia era subsanada por González, autor de las cartas más famosas que dieron origen a la insurrección. González aparece también como el orientador e ideólogo de toda la gesta mojeña que ha motivado este breve estudio. Otro nombre destacado es el de José Bopi, el loretano que siguió a Muiba, cayó prisionero por sus ideales y probablemente tuvo una muerte como la de su jefe y mentor.

Control social y orden doméstico Mujeres y familias populares, Buenos Aires 1776-1850

RICARDO CICERCHIA *

DEL CONFESOR AL ESTRADO

Para la concepción escolástica, carne y espíritu eran dos fuerzas contradictorias, y la ética sexual se fundaba en el rechazo al placer y la reprobación de todo amor pasional. El acto sexual dentro del matrimonio se convertía además en un "débito conyugal" exento de goce. La sexualidad eximida de pecado, quedaba así reducida a los estrechos límites de la procreación que, por otro lado, reproducía la unión entre la Iglesia y Cristo. Siguiendo estos preceptos, toda otra "forma" implicó una transgresión grave a los postulados cristianos, dramatizados por el catolicismo. Así se definieron casi todas las desviaciones posibles (la imaginación tiene sus límites): fornicación simple, incesto, adulterio, estupro, sacrilegio, sodomía, masturbación y bestialidad. Las monarquías absolutas incorporaron a sus legislaciones positivas los principios de esta rígida ética sexual. En el caso de España, fueron los Reyes Católicos los que incluyeron, en su Real Pragmática de 1497, la penalización de tales conductas.

En el plano de las relaciones familiares, la subordinación y el sometimiento de las mujeres era justificado por tratarse de "seres humanos frágiles" a quienes se les destinaba protección pero sobre todo, control. Los textos sagrados fueron lo suficientemente explícitos. Cualquier debate en tal sentido, se ubicaba en la peligrosa frontera de lo herético (1).

(*) Investigador del Centro de Estudios de Estado y Sociedad. CEDES. Buenos Aires. Candidato PH.D. Columbia University, Nueva York.

Este modelo autocrático y patriarcal de la sociedad familiar, que incluyó la comunidad de subditos formado por hijos y domésticos, se fundaba en el contrato matrimonial. La unión conyugal, sacramento desde el siglo XII, consagraba la misma naturaleza espiritual de la institución familiar colocándola bajo la jurisdicción exclusiva de la Iglesia, como todos aquellos mecanismos básicos de la reproducción social. La legislación otorgó rango terrenal a las enseñanzas divinas, reforzando la universalidad del modelo cristiano y la misma naturaleza divina de la monarquía.

La familia constituia un conjunto de relaciones públicas y privadas. Como la define Donzelot, "una red de hilos sociales que organizan a los individuos en torno a la conservación de una condición (a la vez oficio, privilegio y estatus), otorgada y reconocida por grupos sociales más amplios (2). El matrimonio era el mecanismo clave de constitución familiar y orden social. El núcleo central del modelo cristiano se asentó en la indisolubilidad del vínculo, su carácter monogámico y heterosexual y la ilicitud de toda relación sexual extramatrimonial. A partir del Concilio de Letrán IV en 1215, el control eclesiástico se va consolidando no sólo en el plano doctrinario, sino también en el del procedimiento mismo del sacramento. La iglesia ritualizó el matrimonio y controló su ejercicio. Así la imposición de una publicación previa, la presencia de un sacerdote del lugar, y la obligatoriedad de los testigos, se convirtieron en un entorno jurídico-moral (inexcusable), de vigilancia social. La regulación definitiva de la institución matrimonial fue establecida por el Concilio de Trento en 1563. A partir de entonces, quedaría perfectamente perfilado el territorio sacramental (3).

Este modelo y ritualidad matrimoniales junto con su normatividad, se trasladaron al Nuevo Mundo, manteniendo entonces su estructura monogámica y patrilineal. En un Decreto Real del 12 de julio de 1564, inmediatamente después de la reunión conciliar, los arzobispos y prelados de las Indias fueron instruidos para emplear con el máximo rigor los cánones como leyes de la tierra. La institución indiana se estructuró combinando la tradición medieval con una detallada descriminación "cromática" y reforzando las normas de homogamia, en tanto institución proveedora de seguridad social y económica para las élites dominantes. El control sobre los mecanismos contractuales estuvieron estrechamente vinculados a la intención de mantener y reproducir el orden existente. Los esponsales o compromiso público; la información de soltura para confirmar la voluntad de las partes y fundamentalmente el consenso familiar; y la lectura de las proclamas para garantizar la inexistencia de impedimentos, constituyeron el "trámite" matrimonial obligatorio, según la letra de la ley, para acceder a la bendición de la unión.

El conflicto abierto durante la segunda mitad del siglo XVIII entre la Iglesia y el Estado borbónico, originado por insistencia del poder político de recortar las atribuciones temporales eclesiásticas, y el aumento constante de los matrimonios "desiguales" que amenazaban la estabilidad del orden social, determinó un proceso creciente de secularización de la vida privada y de vigilancia estatal sobre el universo familiar. Mientras que algunos historiadores sugieren el desencadenamiento de un enfrentamiento entre la preservación de un orden jerárquico como parte de las políticas reformistas tendientes a reconstituir el pacto colonial, y los principios supuestamente "igualitarios" invocados por la religión, en combinación con la emergencia del amor romántico como expresión de un creciente proceso de individualización de la sociedad, nos inclinamos a pensar que más bien se trató de la intención de reafirmar una ortodoxia religiosa por parte de la Iglesia, como estrategia general frente a un Estado ilustrado, más expuesto a la nueva atmósfera urbana (4).

Las disposiciones sobre el matrimonio, desde Carlos III regulado por una Real Pragmática vigente en el espacio americano desde 1778, pusieron en funcionamiento mecanismos que consolidaban el poder patriarcal y consecuentemente las jerarquías sociales. Además, la concepción del poder sobre la institución familiar no variaba, y desde entonces no sólo se trató del reproche de la "inmoralidad", sino también de su sanción. Sin embargo, la disputa jurisdiccional sobre la "vida privada", abrió un espacio de negociación (5).

En el Río de la Plata, desde la creación del Virreinato en 1776, los conflictos entre las nuevas autoridades y la diócesis de Buenos Aires fueron incesantes. La creciente intromisión de la Audiencia en asuntos de familia fue denunciada por los obispos porteños como un ataque directo a la tarea de evangelización. Las innovaciones propuestas por la Reforma intentaron rejuvenecer una economía estancada a través de drásticos cambios en la política económica y en la burocracia estatal. La familia fue entonces el punto de partida de una nueva estrategia de penetración y control social que pretendió reordenar la sociedad colonial. Las fisuras en la estructura de poder, el avance de una corriente de opinión más laica que comenzó a diferenciar los intereses públicos de los eclesiásticos, y cierta turbulencia social consensuada, conformaron un escenario público de lo "privado", el tribunal judicial, mucho menos inquisitorial que el confesionario.

El diagrama del Poder Judicial colonial colocaba a la Audiencia como instancia máxima, subordinando al resto de los tribunales a sus decisiones finales. El Tribunal Real se componía de un Regente, ocho Oidores y cuatro Alcaldes del Crímen, bajo sus poderes se encon-

traban los Tribunales de Primera Instancia, encargados de los asuntos criminales, de los pleitos concernientes a intereses de la corona o funcionarios reales y de los casos eclesiásticos de carácter secular; los Tribunales Eclesiásticos; y los Tribunales Civiles y Administrativos Especiales. Separados de esta estructura funcionaba el Juzgado de Indios directamente vinculado al Consejo de Indias.

Junto a la Defensoría de Menores, responsable por el bienestar de menores e indigentes, los Juzgados de Paz de cada barrio de la ciudad, tomaron bajo su jurisdicción los asuntos vinculados a delitos menores y desorden público.

Los cambios políticos revolucionarios no modificaron sustancialmente el sistema judicial ni las prácticas procesales. Se dictó en 1812, un Reglamento de Administración de Justicia, que con motivo de la supresión del Tribunal de la Real Audiencia, debía regir al de la Cámara de Apelaciones o Tribunales de Alzada (de segunda instancia), que lo reemplazaba, y a las demás magistraturas subalternas del aparato judicial.

Los Alcaldes hicieron el oficio de Jueces de Paz. Su papel mediador quedaba explícito en el Reglamento, y consistía fundamentalmente en "invitar" a los litigantes a una "composición amigable negociada o compromiso", cuando se trataba de demandas civiles de corta entidad. En caso de no llegar a una conciliación de partes, daban certificación de lo actuado procediendo al traslado a los respectivos juzgados. El procedimiento de Juicio Verbal también se mantuvo. La exposición pormenorizada de argumentos y el interrogatorio de los testigos (la reputación seguía definiendo las fronteras del comportamiento tolerado), conformaron entonces, durante todo el período, el núcleo del cuerpo procesal.

Así como es posible verificar cierta flexibilidad en la actuación judicial, lejos de toda ritualidad escolástica, también es posible percibir un nuevo clima de ideas que parece sintetizarse en un artículo del influyente *EL GRITO DEL SUD*, en su edición del 8 de septiembre de 1812, que sobre las pasiones juveniles opinaba:

> "Exigir en los jóvenes cordura para que no atropellen los respetos de la ley en el calor de las pasiones, cuando por otra parte se les irrita más con los obstáculos que se oponen a sus justos deseos, es aumentarles los peligros para hacer más frecuente su caída... Cuando una señorita se ha transformado en su pasión, y un joven está obligado a servirla para cautivar su cariño, ni la misma muerte es para ambos un mal tan grave como la pérdida o el desaire de los empeños que han contraído" (6).

Las formas de vivir la familia son un aspecto fundamental de la mentalidad de una época, y el espacio doméstico, un escenario privilegiado que pone frente a frente la fuerza de las tradiciones y el poder de una realidad social en permanente movimiento. Estas clases populares aunque pertenecen a una sociedad "menos renovada que su economía", como afirma Tulio Halperín, siempre han sido protagonistas de cierta indisciplina. Uno de mis propósitos es medir la intensidad de tales desobediencias (7).

En los juicios civiles por "desórdenes de familia", los pleitos de divorcio y alimentos, y los juicios por reclamo de menores, constituyen cerca del 80% del total. En uno de estos incidentes. Manuela Armani inició juicio de divorcio ante los Tribunales Eclesiásticos, acusando a su legítimo esposo Juan Rodríguez de malos tratos y sevicia. Al mismo tiempo entablaba ante la justicia Civil demanda por alimentos. El expediente nos informa:

> "Comparecieron a juicio verbal ante el Sr. Provisor los esposos en cuestión, y oído por su señoría la queja de ésta y los descargos de su esposo, y considerando imposible conciliarlos por el estado de efervecencia en que se hallaban sus pasiones, resolvió el que viviesen separados por año y medio, que la esposa fuese a la casa de un hijo de ella y que en este tiempo ambos esposos tomen sus ejercicios espirituales y que esta tomase los alquileres de un cuarto que poseían para alimentos... y la hija llamada Mariana debía ser depositada en alguna casa de su satisfacción por no ser propio viviese sola con su padre".

Manuela a poco de conocida tal resolución presentó un nuevo reclamo en donde dice:

> "...a consecuencia de dicha resolución vivo actualmente en casa de mi hijo, que superando las dificultades que le ofrece su pobreza hace el sacrificio de mantenerme... creo que el alquiler establecido es muy escaso para mi subsistencia y pido que el juzgado señale 100 pesos mensuales con cuya cantidad creo poderme mantener".

El marido consideró tal pretensión "injusta y atentativa", y acusa a la demandante en los siguientes términos:

> ...siniestras intenciones, desde el año 1810, que no contenta con haberme arrastrado al juzgado eclesiástico donde me ha pintado con los colores más negros me ha llevado al de V.S. sin otro fundamento que su temeraria audacia".

Finalmente, el juez confirmó la sentencia original con una severa recomendación hacia el marido en caso de incumplimiento (8).

Este es el típico litigio por alimentos, pero del análisis más profundo de la documentación surgen algunos datos interesantes que contradicen la visión clásica sobre la institución familiar. Primero,

entablar un juicio de divorcio ante la Curia no resultaba traumático, ni implicaba un procedimiento demasiado complicado, como parecen sugerir algunas investigaciones sobre Méjico. Tampoco parece sostenerse la idea de que el "castigo-penitencia" por la disolución temporaria del vínculo matrimonial fuese más severo para las mujeres. Si bien es cierto que se practicaba el "depósito", al menos para los sectores populares, lejos estaba este procedimiento de producir un "ostracismo social" (9).

Por otro lado, no siempre se requería para la demanda de alimentos juicio de divorcio previo, aceptándose las separaciones de hecho o los simples abandonos. Ni siquiera resultaba imprescindible el légitimo matrimonio, entendiéndose las "relaciones ilícitas" también como fuente de derecho. Y por último, cuando los alimentos son reclamados para la "crianza y educación de los hijos", se soslayaba frecuentemente la diferencia entre legítimos y naturales.

Así en 1835, Juana Alonso entablo juicio por alimentos contra su marido Manuel Céspedes explicando en estos términos su decisión ante el juez:

> "...van a cumplirse diez meses desde que mi marido se ausentó de la ciudad al pueblo de Dolores dejándome rodeada de tres hijos menores y sin más recursos que los muy escasos que puede proporcionarme mi trabajo, repetidas veces he instado a Céspedes a que me llevase a su lado o al menos me asegurase la subsistencia de su familia, hecho sordo a mis reiteradas intimaciones, nada he podido obtener... ni yo ni mi esposo hemos tratado ni aún intentado promover demanda de divorcio, pero cuando un padre de familia falta a sus deberes de tal, toca a los magistrados hacerlos entrar en ellos, hasta valiéndose del rigor que prescriben las leyes" (10).

En 1850, Catalina Delfina desilucionada de Bartolo Tonelli, lo demandaba judicialmente, argumentando:

> "Que habiendo vivido bajo un mismo techo y tenido trato y conexión carnal con Bartolo Tonelli, por espacio de siete meses, este señor ha venido a dejarme en el mayor desamparo con la mayor ingratitud y desprecio de los más sagrados deberes que la naturaleza ha debido inspirarle... y embarazada de un hijo suyo que nutro en mi vientre hace como cuatro o cinco meses, no quiere pasarnos alimentos a mi y a un ser tan inocente y desgraciado a quien a dado vida y existencia y V.S. sabe que alimentos no puede denegar un padre a un hijo, cualquiera sea su origen".

El juez estableció 300 pesos de alimentos mensuales, desoyendo los ruegos del demandado que alegaba la nulidad del pedido ya que se trataba de "un feto sin existencia" (11).

Aún más exigente había sido Juliana Navarro, cuarenta años antes. Entonces había demandado a Ignacio Rivas por incumplimiento de esponsales y por la "pobreza que se encuentra a su alrededor al

tener que mantener a dos hijos de aquella amistad ilícita". A pesar de las réplicas de Rivas, el juez lo condenó al pago de 12 pesos mensuales por alimentos, en cumplimiento de las obligaciones que había contraído (12).

En los incidentes recogidos surgen dos fenómenos que se articulan entre sí. Por un lado, el protagonismo de las mujeres, cerca del 95% de las demandadas son iniciadas por ellas, y por otro, la resonancia "autorizada" de dichas voces dentro del dominio judicial. No sólo se trata de la denuncia ante el abandono, el engaño, o el incumplimiento de una obligación legal, se trata de una fisura que la "mirada" del magistrado provoca en la "normalidad patriarcal". El espacio abierto creado por la búsqueda de cierta estabilidad familiar que garantice orden, parece haber sido bien aprovechado por las mujeres, que en función del papel de organizadoras del mundo doméstico que el mismo modelo les asignaba, legitimaron un discurso que reclamó el "castigo" de conductas percibidas por ellas mismas como injustas.

Esta novedad fue lo que enfureció a Eduardo Dathan, quien defendiéndose en un juicio por alimentos entablado en su contra por su esposa, declara en 1850:

> "...se sabe bien que la ley no reconoce esta obligación (el pago de alimentos) en el marido, sino cuando hay divorcio declarado en virtud de la causa probada, y aún en este caso sólo cuando él lo ha ocasionado. Sería entonces entronizar la discordia en el matrimonio, sería destruir en su base esa superioridad que las leyes han sabiamente otorgado al marido como cabeza de la familiar, sería en fin dar pávulo a continuar separaciones, tan odiosas, tan destructoras de la decencia y de la moral" (13).

En cuanto a los juicios criminales por "desórdenes de familia", las causales de demanda constituyen el dato central al definir el tipo de conflicto que trascendía la espera de lo privado y llegaba a convertirse en figura criminal. Solamente alrededor del 15% de los casos se vinculan a cuestiones patrimoniales. Cerca del 40% se refieren a calumnias e injurias; malos tratos (excesos, abuso físico y violencia), el 20%; adulterios y bigamias el 15%; y el restante 10% a violaciones.

Si bien estamos tratando con situaciones límite, en la medida que corresponden a figuras delictivas, las características del procedimiento convierten a los litigios en datos sólidos de un tipo de sociabilidad doméstica, de rutinas familiares, de discordias, lenguajes y de hasta cierta intimidad afectiva que se filtran, marcando el ritmo de un cotidiano que subyace a los desordenes de familia (14).

¿Cuáles eran los sentidos sociales de cada una de estas figuras criminales? Parece claro que la injuria y la calumnia, siempre vinculadas a la "honorabilidad" de la mujer madre-esposa-hija, tales como

"puta arrastrada", "puta alcahueta", u "oveja puta" (las más frecuentes), nos sugieren la existencia de una ética del honor familiar anclada en la sexualidad femenina, que tributaria de una doble moralidad inspirada en los principios escolásticos, ponía en funcionamiento mecanismos de defensa, tanto privados como la expulsión del hogar de la mujer sospechada, como públicos, a través de la exigencia de un desagravio judicial. Este código ético incluía dos elementos fundamentales. Primero, la honorabilidad no podía ser recortada individualmente y era considerada socialmente como un valor familiar. Y el segundo, el sentimiento de honor inspiraba conductas que necesariamente debían ser reconocidas públicamente como honorables, y por lo tanto desagraviadas o condenadas también públicamente.

Rosa Matos, mujer de Mariano Gómez, en 1826, presentó una denuncia por insultos e injurias contra María Sarce. En juicio verbal declara:

> "... mi indiferencia la había acalorado para que sin motivo alguno, gritase las palabras de puta escandalosa, palabras gravísimas, y mi tolerancia la ha insolentado más, para que me haya atribuido indifelidades y corrupciones que han causado en mi marido desvíos que no ha merecido mi conducta, y que me han obligado a hacer este recurso" (15).

La calumnia desencadenaba situaciones altamente conflictivas y violentas. En otro incidente en 1811, Juana Vera así lo testimonia:

> "Habiendo procedido Mariano Perez de mi vecindario a levantarme una calumnia la más atroz, cual es la de que me hallaba en publico amancebamiento, noticiándoselo a mi marido de cuyas resultas he sido castigada cruelmente y arrojada de mi casa, me es indispensable para vindicarme acudir al Tribunal" (16).

Otro ejemplo aún más dramático surge del alegato de un marido vulnerado "en el honor de su esposa", quien en 1838 declara:

> "... la injuria hecha a mi esposa (puta amancebada), es de tal magnitud y de un caracter que ya no pude mirarla con indiferencia sin mengua de su honor... dado que traducido al lenguaje jurídico equivale a decir que yo soy un cornudo.
>
> Hay ciertas injurias verbales leves que se castigan indudablemente con la simple palidonía o retractación pública de las palabras en que consiste la injuria, pero no sucede lo mismo con respecto a las injurias verbales graves, que tienen pena establecida y son: GAFO, LEPROSO, SODOMITA, CORNUDO, TRAIDOR, HEREJE, o PUTA a mujer casada" (énfasis mío) (17).

Sin embargo, si bien la injuria estaba reputada por la ley como "atroz delito", rara vez encontramos posiciones intransigentes y se advierte fácilmente una tendencia hacia la conciliación, a lo sumo acompañada de alguna recomendación judicial ante eventuales reiteraciones de "desórdenes".

Contrariamente una denuncia por malos tratos implicó una gravedad extrema, y en la mayoría de los casos sanciones penales. El recurso judicial parecía ser una herramienta eficaz contra la brutalidad masculina. En 1825, Encarnación Peñalba declara:

> "... el lunes 13 del corriente salía de su casa con el fin de oír misa y saliendo me dirigí a casa de Doña Lucía Orueta en la que permanecí hasta las cuatro de la tarde... al regresar a mi casa, estando mi esposo, éste me reprochó mi tardanza y me dejó en el patio, encerrándose él en su cuarto. Cuando me abrió la pieza comenzó a golpearme a puñetazos diciéndome que le había ofendido demasiado".

El parte policial con fecha del día siguiente del incidente, decía que el marido había sido encarcelado "por haber a puñetazos estropeado a su esposa con singular bestialismo" (18).

Los casos de adulterio o de bigamia reflejan relaciones ilícitas relativamente consolidadas y aceptadas públicamente. Si bien los adúlteros y los bígamos eran colocados en el banquillo de los acusados, la tolerancia solo se quebraba ante el hecho de alguna "ostentación pública", que implicara un nivel de deshonra insoportable para la víctima, el tercero en discordia.

Para los casos de violaciones, que en un 85% corresponden a denuncias por estupro, el delito era definido como "asesinato del honor virginal". Pocas mujeres adultas, según nuestros casos, confiaron en los tribunales como alternativa para reclamar justicia por la integridad moral definitivamente dañada. Son muchos los indicios de una actividad judicial que se nos presenta como disonante de una sociedad fuertemente jerarquizada tanto social como racialmente. Sin embargo, en los casos de estupro, el aparato judicial también funcionó como preservador de la fuerte segmentación social. El origen étnico y la pertenencia social tanto de las víctimas como de los victimarios, parecen haber inclinado la balanza de la justicia en contra de las clases populares.

En cuatro casos de denuncia de estupro, tres de ellos confirmados, el perito médico extendió, ajustándose más o menos a la misma descripción, el correspondiente certificado:

> "Los grandes labios de la bulba contusos, el periné rasgado de conformidad que no distaba del ano apenas algunos centímetros, las ninfas contusas y la vajina dilatada... todas las partes referidad irritadas y sanguinolientas por violencia...".

El primero de los casos, diciembre de 1810, "una negrita de edad de once para doce" "violada por un pulpero llamado Don Antonio Soto Quiroz, había sido encontrada seriamente lesionada en las cercanías de su casa. El pulpero luego de ser arrestado fue dejado en libertad invocándose por un lado, la Real Cédula del 30 de octubre de

1796, que establecía solo pena de fianza para los casos de estupro, y además, por considerarse imprudente permitir a la niña andar sola "a más de una cuadra de su casa" (19). En el segundo, a mediados de 1815, se acusaba a Don Juan Longo, un "vagabundo", por haber violado a la niña Francisca de edad de 4 años en casa de sus padres. A pesar de que los padres se vieron obligados a abandonar el pleito, ya en apelación, por no poder cubrir las costas de la nueva instancia, el Agente Auxiliar del Juzgado del Crímen consideró que le cabían al demandado dos años de destierro de la ciudad y el pago de una indemnización por el "atroz daño social" cometido (20). En el último caso, en 1823 José María Quiroga, peón de Don Gabriel Soto, "vecino del ramo de comercio", fue acusado de "robar y violar" a la hija de su patrón. El fallo de primera instancia que condenó al reo a seis años de presidio, apelado por el Agente Fiscal, quien pedía la pena de muerte, se revocó en la Cámara de Apelaciones condenándose a Quiroga a "ocho años de presidio en las obras públicas, y a cien azotes por las calles públicas con publicación de su delito", casi una condena de muerte (21).

La misma suerte corrió Lorenzo Durec en 1789, en nuestro cuarto incidente. El Alcalde de la Santa Hermandad del lado del sur de esta capital, arrestó a Lorenzo, indio del pueblo de Santa Rosa de las Misiones Guaraníes, por una denuncia presentada por Marcos Dionisio Ortega, pardo esclavo de Don Dionisio Ortega, capataz de la quinta del amo, quien vio al referido Lorenzo, peón de Don Ortega"

> "... agarrar a una muchacha de seis años llamada María de la Concepción, ahijada suya y que tiene a su cargo, y que le había levantado las polleras y en el ademán más inocente con ella, teniendo igualmente descubiertas sus partes vergonzosas, y el declarante con una guasquita se la quitó de entre las piernas".

El juez infiere, con algún fundamento, que Lorenzo pretendía cometer estupro violento con dicha muchacha, pues examinada por el Alcalde, María de la Concepción declara:

> "...que el indio estaba en el ademán más indecente con una pierna arrodillada en tierra, y la otra parada y con las partes afuera, y que tenía pegada a su cuerpo a una ahijada y que a ésta la tenía agarrada de la cintura medio hechada para atrás, con las polleras levantadas y también con las partes afuera, impidiéndola que gritase".

Ante la contundencia de la declaración, el acusado confiesa y dice:

> "... que no tiene oficio y que se suele conchabar de peón para la labranza, que no sabe la edad que tiene aunque le parece que tendría veintiseis años para veintiocho, que es de estado viudo y que la causa de su prisión es que estando conchabado de peón en la casa de Don Dionisio, había una muchachita con la pretendió el que confiesa, cometer el acto indecente para cuyo fin la tuvo en las faldas besándola y como a este acto se apareciese el mulato Marcos, le quitó la muchacha...".

El Tribunal, tratando de conocer los motivos de la conducta de Lorenzo, aunque ya se lo había condenado a "50 azotes, vergüenza pública, 6 años de cárcel y trabajos públicos y repatriación", intima a Lorenzo terminar su declaración:

> "No tuve presente (dice Lorenzo), ni me acordé de Dios cuando pensé cometer este atentado, ni menos de lo que la muchacha le podría sobrevenir sino que me le puse en la imaginación hacerlo así. Que no ignoro fuese un hecho malo y odioso a los ojos de Dios, pero que como dejo dicho fui llevado de mi miseria a que todas las criaturas están expuestas" (22).

El papel que desempeñaron las mujeres en la defensa del "estabilidad familiar", aumentó su sometimiento a los ideales patriarcales que dominaban la sociedad. El hogar, dice Asunción Lavrín, "era el santuario en donde se consideraba que las mujeres estaban a salvo de las tentaciones del mundo y en donde podrían cumplir con sus destinos naturales como madres y esposas, (y concluye) que dado el carácter tradicionalmente patriarcal de las familias latinoamericanas es difícil imaginar que aún dentro de esta esfera, podrían las mujeres ser otra cosa que figuras secundarias" (23). Sin embargo, esta no es toda la verdad. El 90% de las demandas criminales sobre desórdenes de familia corresponden a denuncias de mujeres. Lo que importa señalar es que la voz femenina de los sectores populares, nuestros protagonistas, acusó y fue escuchada, y que su intervención lejos de ser irrelevante fue considerada legítima y autorizada, situación que aparece con más transparencia en los casos de mujeres jefas de hogar. La "soledad conyugal" no sólo no debilitó su posición pública, sino que significó el reforzamiento de su prestigio social.

¿En qué consistía este poder? En un pleito iniciado en la Parroquia de San Telmo a principios de 1837 sobre la tenencia de un menor y régimen de visitas, Josefa Gómez, mujer parda, conseguía imponer sus argumentos: "probar" que su hija, con quien vivía era "fruto de la amistad ilícita que mantuvo con Don Mariano Ferreira; rechazar las imputaciones de tipo moral expresadas por el demandado hacia "sus costumbres sexuales"; entregar su hija de propia voluntad a Quiroga "para beneficio de la niña", y responsabilizarlo de su "crianza y educación", declarándose pobre por las "penurias económicas a que la sometía la enfermedad de su madre"; y por último, fijar un régimen de visitas que le permitiese observar como "garante", el cumplimiento de las obligaciones del padre (24).

¿LOS HIJOS DEL PECADO?

El abandono de menores es un testimonio aparentemente cargado de contradicciones. No sólo por ser practicado por sociedades fanáticamente moralizadoras, sino también porque su "masividad" coincide con una época que ha reclamado para sí la invención de la niñez. Como práctica social aparece en las culturas occidentales durante los siglos XVI y XVII, para convertirse en un fenómeno social fundamentalmente urbano de extraordinaria envergadura, durante todo el siglo XVIII y gran parte del siglo XIX. Los registros europeos arrojan un crecimiento espectacular en el número de abandonados, que coinciden con las pocas investigaciones realizadas sobre el tema para América Latina. Los porcentajes varían de un 25% a un 30% del total de niños y niñas bautizados. La emergencia de esta práctica es la expresión de la articulación de dos procesos, uno demográfico, y otro, el menos explorado, cultural (25).

En 1798, Malthus planteaba que la pasión entre los sexos era necesaria, que lamentablemente no sufriría modificaciones, y que la desgracia provocada por la escasez de alimentos recaería principalmente sobre los miembros más desafortunados de la sociedad. También confirmaba que quienes como él se preocupaban de examinar las estadísticas relativas a la mortalidad infantil, observaron que de la totalidad de los niños y niñas que morían cada año, una parte totalmente desproporcionada procedía de familias incapaces de suministrar a sus hijos la alimentación y los cuidados que requiere la infancia, un fenómeno básicamente urbano (26).

Algunos años después, María del Rosario Fernández, "parda libre de estado viuda", en un juicio verbal celebrado en el cuartel de la Parroquia del Socorro de la ciudad de la Buenos Aires, decía:

> "Hace diez años que entregué mi hija Florencia a Doña Francisca Castro, para que le diese educación y la alimentase... lejos de educarla como había convenido verbalmente, la tiene enteramente abandonada, al extremo de no saber mi hija ni rezar, pues todo el tiempo, la emplea en los trabajos más fuertes de una casa, cuales son tirar: el agua para el baño, cocinar etcétera. Deseando tener mi hija, le solicité a dicha señora quien se ha negado a entregármela".

Terminado el juicio, Doña Castro apelaba la sentencia en los siguientes términos:

> "Cuando la parda nombrada María del Rosario me suplicaba me encargase de educarla y criarla, a lo que me resistí manifestando que cuando estuviese en estado de servirme me la quitaría, entonces la madre me hizo mil protestas y promesas que no la separaría de mi lado. En el momento de considerar a la mulatilla en estado de servir de algo, pagándome los gasto de educación y crianza se ha presentado al Juez de Paz de la Parroquia del Socorro, y se me obliga a entregársela" (27).

Los "reclamos" de menores, cedidos para su "crianza y educación", como la historia familiar de María del Rosario sugiere, lejos de la indiferencia afectiva y la inmoralidad denunciada por las élites dominantes ante el fenómeno, nos señalan la existencia previa de acuerdos que regulaban la "entrega", la duración del convenio, las responsabilidades del receptor y el mantenimiento de los derechos inalienables adquiridos en la maternidad.

Observar el fenómeno del abandono como un mecanismo de colocación del exceso de población, desde las clases populares hacia la "gente decente" o las instituciones, es insuficiente. Más allá del debate sobre la existencia de métodos anticonceptivos, entre las clases populares era absolutamente predominante la familia nuclear con un promedio de 4 miembros, al menos hasta la primera mitad del siglo XIX (28).

La frecuencia de este tipo de litigios parece colocarnos frente a una estrategia de la plebe urbana, que nuevamente tiene como protagonistas a las mujeres. Al mismo tiempo que se posibilitaba el "crecimiento y la crianza" de los miembros más indefensos del grupo familiar, esencialmente su sobrevivencia, podían ser reclamados a una edad económicamente útil, convirtiendo el abandono en un hecho no definitivo y sobreponiéndose a situaciones de legalidad precaria.

Los poseedores de los menores reclamaban por lo general una indemnización ante los gastos ocasionados por la crianza, expresando dudas sobre la honorabilidad de la madre:

> "Yo (decía Mercedes Balbuena, negándose a devolver a una niña), en medio de mi pobreza, y condolida al ver el estado de aquella criatura llena de sarna inmunda y con mil señales que indicaban el castigo que le debían dar, vista de tan lastimoso espectáculo, la curé, vestí, alimenté y di escuela haciendo mil esfuerzos, mil sacrificios para conseguirlo" (29).

Contrariamente a la posición de la historiografía ya clásica sobre el tema, nuestras fuentes ponen en duda que la ilegitimidad haya sido el factor causal dominante del abandono de menores. Sin negar la existencia de hijos no deseados, si se aceptaron socialmente las relaciones ilícitas entre las clases subalternas porteñas, resulta difícil imaginar que el fruto de tales uniones fuera portador del estigma del bastardo. Las dificultades económicas parecen haber operado como determinante en la toma de decisiones que involucró fundamentalmente a mujeres pobres de hogar. Cierta desintegración del grupo fue acompañada de una voluntad de recuperación, tal vez uno de los elementos de un universo sentimental menos moralista y más pragmática (30).

ALGUNOS COMENTARIOS FINALES

Historiadores europeos y norteamericanos como Aries, Smith, Trumbach y Stone, entre otros, han señalado que entre finales del siglo XVII y la primera mitad del siglo XIX, se produjeron los cambios que transformaron difinitivamente la familia, su papel como institución social, el contrato matrimonial, y los patrones de comportamiento doméstico (31).

En el campo de la Historia Social de América Latina, las investigaciones, aún en proceso de arribar a conclusiones definitivas, confirman la extraordinaria flexibilidad y adaptabilidad no sólo en la estructura y composición familiar sino también en las conductas. Es cierto que existe una discusión bastante saldada que ha puesto en tela de juicio, la visión tradicional de la familia latinoamericana y su supuesta homogeneidad en respuesta directa a la normativa legal y a la ética cristiana (32).

En este sentido, nuestras voces son contundentes. La aparición de sistemas institucionales menos inquisitoriales, en el proceso de secularización de la esfera "privada", redefinió el espacio público. El aparato judicial apareció entonces, como un mecanismo más flexible a la nueva atmósfera urbana. Dramatizando su victimización, la "ambición de justicia" de este público popular femenino, encontró en la actitud conciliadora del tribunal, un espacio de negociación en donde el código popular pudo plantear su propia cosmovisión.

Pero tales certidumbres no deben ocultar por otro lado, uno de los dilemas que tampoco ha podido explicar la teoría de la modernización: *la persistencia de valores tradicionales.*

A pesar de las profundas transformaciones operadas en el Río de la Plata desde la creación del Virreinato, el tipo de conflictos domésticos pone en evidencia la permanencia de relaciones familiares ligadas a valores tradicionales-patriarcales. La voluntad de transformar un episodio doméstico en una cuestión pública; la legitimidad alcanzada por el discurso femenino; y la sanción judicial orientada a recortar el poder patriarcal como forma de reordenación de las relaciones familiares, conformaban un dispositivo que intentó, ante un contexto de inestabilidad política y social, regularizar un mundo doméstico que se seguía constituyendo sobre un sistema de valores tradicionales y en donde la mujer era la depositaria de tal poder estabilizador. Las prácticas y hábitos transgresores, si bien llegan a alcanzar grados de intensidad, al menos, llamativos, siguen estando contenidos, aún para las clases populares, en una ideología familiar todavía muy lejos de desafiar el modelo dominante... Como en 1877 declaraba la mulata María Gabriela Arrieta contra su esposo: *"... la vida maridable es una guerra doméstica perpetua".*

NOTAS

(1) El *Génesis*, por ejemplo, con su secuencia: creación del hombre, del hombre la mujer y con la mujer y por la mujer: el pecado. O la *Epístola de los Efesos* donde San Pablo dice: "... el hombre debe amor a su mujer como Cristo amó a su Iglesia, y la mujer debe comprometerse a comportarse como la Iglesia respecto a Cristo". Una interesante reflexión sobre la consagración de la vulnerabilidad femenina y su sometimiento por derecho divino a la autoridad patriarcal en Elizabeth Badinter, *¿Existe el amor maternal?* Barcelona, 1981, pp. 12-17.

(2) Jacques Donzelot, *La Policía de las Familias.* Madrid, 1979, p. 51.

(3) El modelo familiar patriarcal como mecanismo monárquico de control social es analizado por Jean-Louis Flandrin en *Orígenes de la familia moderna,* Barcelona, 1979. Capítulos I y II. El reconstruído sistema matrimonial y la economía sexual consecuente están vinculados, según algunos historiadores, a la construcción de un sistema político eclesiástico que dominó toda la Edad Media. El matrimonio convertido en sacramento presenta como institución un panorama mucho más restrictivo, controlado y hermético. En el centro del acuerdo entre el Estado y la Iglesia está la noción de jerarquía transferida al marido que posee una autoridad sacralizada sobre su esposa y sus descendientes. Ver Georges Duby, *The Knight, the Landy and the Priest, The Making of Modern Marriage in Medieval France,* New Yor, 1983, p. IX.

Sobre las resoluciones de Trento ver "Doctrina sobre el Sacramento del Matrimonio", en *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento,* trad. Ignacio López Ayala, según la edición auténtica de Roma publicada en 1564. París, 1857, pp. 300-302.

(4) Es cierto que la libre voluntad de las partes constituye un elemento de la doctrina católica sobre el sistema matrimonial. Sin embargo, la vigilancia de los mecanismos contractuales planteaban una ritualidad inexcusable que controlada por el clero, garantizaron la seguridad social y económica de las clases dominantes. Un simple repaso a las severísimas penas impuestas en el texto tridentino a las "faltas matrimoniales", son una confirmación del papel que dicho sistema jugó en la consolidación del status quo. Por otro lado, esta supuesta flexibilidad religiosa únicamente cobraba cuerpo cuando alguna indisciplina sexual vulneraba los principios de respetabilidad que ayudaban a sostener ese mismo orden. En defensa de los principios igualitarios socializados por la Iglesia y vulnerados por un Estado patriarcal ver Verena Martínex-Alier, Marriage, *Class and Colour in Nineteenth Century* Cuba. Cambridge, 1974. Asimiliares conclusiones llega Patricia Seed en *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice,* 1574-1821. California, 1988.

Un inteligente y sarcástico artículo sobre algunos de estos sospechosos "principios igualitarios" de la cristiandad en Roger Bastide, "Color, Racism, and Christianity", en *Daedalus,* Vol. 96, N. 2, Spring 1967, pp. 312-327.

(5) Sobre los efectos de la Real Pragmática ver Susan Socolow, "Acceptable Partners: Marriage Choice in Colonial Argentina 1778-1810", en Asunción Lavrín (comp.), Sexuality and Marriage in Colonial Latin America, Nebraska, 1989, pp. 209-251.

(6) *El Grito del Sud.* Buenos Aires, martes 6 de septiembre de 1812, p. 69.

(7) Tulio Halperín Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*. Buenos Aires, 1979, pp. 52-61.

Durante esta etapa la "plebe urbana" fue una masa fragmentada y poco cohesionada de una gran diversidad de grupos y estratos sociales, sin embargo, por el contraste con la homogeneidad de la "gente decente", definimos como sectores populares —de acuerdo a la estructura de clases, según las categorías ocupacionales—, a los artesanos, funcionarios de bajo rango, pequeños comerciantes, jornaleros, peones y personal doméstico. Sectores urbanos que constituyeron más del 85% del total de la población de la ciudad. Un trabajo ya clásico sobre la estructura ocupacional de Buenos Aires es el de José Luis Moreno, "Demografía restrospectiva de los Siglos XVIII y XIX", *en Jornadas de Historia y Economía Argentina*, Buenos Aires-Rosario, 1964. También sobre el tema de los grupos profesionales durante el siglo XIX ver George Andrews, *The Afro-Argentinos of Buenos Aires*, 1800-1900. Wisconsin, 1980, pp. 83-90.

(8) Archivo General de la Nación (desde aquí AGN), Tribunal Civil, A-47-20, 1837.

(9) Asunción Lavrín, *Las mujeres latinoamericanas, Perspectivas históricas*. México, 1985, p. 53. También Sivia Arrom, *The Women of Mexico City, 1790-1957*. Satanford, 1985, pp. 49-52. Más cerca de nuestra interpretación María Beatriz Nizza Da Silva. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. Sao Pablo, Emma Mannnarelli. "De la historia de las relaciones de género en América Latina colonial", en María del Carmen Feijoo (comp.), *Nuestra memoria, nuestro futuro. Mujeres e historia*. Santiago, 1988, pp. 57-63.

(10) AGN, Tribunal Civil, A-41-17.

(11) AGN, Tribunal Civil, D-19-11.

(12) AGN, Tribunal Civil, N-1-1, 1810.

(13) AGN, Tribunal Civil, D-19-15.

(13) Arlette Farge y Michel Foucault han demostrado con creces la validez y riqueza de este tipo de documentación histórica. Desatenderlas ha sido más que un descuido ¿a qué se debe tanta fascinación por las élites? Arlette Farge y Michel Foucault, *Le desordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastilla*. París, 1982.

(15) AGN, Tribunales Criminales, S-1-23.

(16) AGN, Tribunales Criminales, P-1-1.

(17) AGN, Tribunales Criminales, A-1-25.

(18) Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires (desde aquí AHPBA), Juzgado del Crimen, 34-30-60-19.

(19) AHPBA, Juzgado del Crimen, 23-3-33-1.

(20) AHPBA, Juzgado del Crimen, 34-2-36-8.

(21) AHPBA, Juzgado del Crimen, 34-3-50-50.

(22) AGN, Tribunales Criminales, Legajo 283, Nro. 3.

(23) Ver Asunción Lavrín, "Introduction", en *Las Mujeres...*, pp. 14-16.

(24) AGN, Tribunal Civil, F-14-7.

(25) Sobre el abandono de menores en Europa ver Francois Lebrun. *La vie conjugale, sous l'Ancien Régime*, Paris 1975. Ruth Koonz McClure, "The Captain and the Children: Captain Thomas Coram, 1668-1751, and the London Foundling Hospital, 1739-1799". Tesis Doctoral, Columbia University, 1975, Carlo Corsini, "Material per lo studio della famiglia in Toscana nei secoli XVII-XIX: gli esposti", en *Quaderni Storici*, vol. 33, 1976, pp. 998-1052. Peter Laslett (ed), *Bastardy and its Comparative History: Studies of Social Demographic Change*, Cambridge, 1980. León Carlos Alvarez Santalo, *Marginación Social y Mentalidad en Andalucía Occidental. Expósitos en Sevilla (1613-1910)*, Sevilla, 1980. Volker Hunecke, "les enfants trouvés: contexte europeen et cas milanais (XVIII-XIX-XIX siecles)", en *Revue D'Histoire Moderne et Contemporaine*, Tome XXXII, Janvier-Mars, París, 1985, pp. 3-29. David L. Ransel, *Mothers of Misery. Child abandonanment in Russia*. Princeton, 1988. Joan Sherwood, *Poverty in Eighteenth Century Spain. The Women and Children of the Inclusa*. Toronto, 1988.

Para América Latina ver A.J.R. Ruseel-Wood, *Fidalgos and Philanthropists. The Santa Casa da Misericordia of Bahia, 1550-1755*. Berkeley, 1968. También Cinty Little, "The Society of Beneficence in Buenos Aires 1823-1990". Tesis Doctoral, Temple University, 1980.

Sobre la temática de la niñez, el clásico de Philippe Aries, *L'Enfant e la vie familiale sous l'Ancien Regime*. París, 1960. J. L. Flandrin, "L'attitude a l'egard du petit enfant et les conduites sexuelles dans la civilization accidentales", en *Annales de Demographie Historique. Enfant et Societes*. París, 1973. Lloyd de Mause (ed), *The History of Childhood*. New York, 1974. J.N. Luc, "A trois, l'enfant devient intressant... La decouverte medicale de laseconde enfance (1750-1900)", en *Revue D'Histoire Moderne et Contemporaine*, Tome XXXVI, Janvier-Mars, 1989.

(26) Robert Malthus, *Primer Ensayo sobre la población*. Madrid, 1966, pp. 52-75.

(27) AGN, Tribunal Civil, F-16, Legajo 8, 1837.

(28) Mark D. Szuschman, *Orden, Family and Community in Buenos Aires, 1810-1860*. Stanford, 1988, pp. 78-81.

(29) AGN, Tribunal Civil, F-16-8, 1837.

(30) A pesar de que los salarios nominales aumentaron en forma continua, hubo períodos en que los aumentos de precios de artículos de primera necesidad tuvieron un efecto devastador sobre el nivel de vida de la plebe urbana porteña. Sobre precios salarios, salarios y costo de vida ver Lyman Johnson, "Salarios, precios y costo de vida en el Buenos Aires Colonial tardío, en Boletín Nro. 2 del Instituto Ravignani. Buenos Aires, 1990, pp. 133-157.

(31) Philippe Aries, L'Enfant... Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*. London, 1977. Del mismo autor, *Road to Divorce. England 1530-1987*. Oxford 1900. Daniel Scott Smith, "Family Limitation, Sexual Control, and Domestic Feminism in Victorian America" en Mary Hartman and Lois Banner (eds.), *Cli's Conscousness Family*. New York, 1978.

(32) Una discusión sobre este debate en Ricardo Cicerchia, "De amores y honores coloniales", en *Nueva Sociedad*. Caracas, (en prensa).

Mecanismos de intercambio en períodos de transición

EL CASO DE LOS ARRENDAMIENTOS DE DOS ESTANCIAS DE LA PUNA JUJEÑA (1813—1819) ** (I)

VIVIANA E. CONTI y DANIEL J. SANTAMARIA *

Nuestro propósito es incorporar al análisis de la descomposición del mercantilismo colonial el examen de uno de sus aspectos más significativos: la extensión —desde mediados del siglo XVIII— de los arrendamientos de tierras como fuente de renta para los españoles, como forma de acceso alternativo a bienes o moneda y como explicitación de las estrategias comerciales del campesinado, en especial las de los pastores de la puna jujeña (1).

En primer lugar, si desde el título invocamos un período de transición debemos puntualizar algunos procesos que confirmen esta elección y de paso pinten a grandes rasgos el panorama histórico de la colonia tardía en el noroeste; el mercantilismo colonial se había constituido en estas regiones sobre algunos criterios más o menos persistentes:

a) la inversión de mercancías procedentes de puntos relevantes del mundo andino (Cuzco, Quito) o traídas desde Europa; Jujuy, tanto la ciudad como la Quebrada de Humahuaca que la vincula con el mercado altoperuano, actuó como estación de tránsito y si bien muchos de sus vecinos participaron activamente en el tráfico, nunca lo hicieron con un volumen o una intensidad comparable con otras regiones, al sur o al norte de Jujuy;

---

* Universidad Nacional de Jujuy.

** Una versión preliminar de este artículo fue presentada a las Segundas Jornadas de Humanidades y Ciencias Sociales, San Salvador de Jujuy, Octubre de 1990. Los autores agradecen a Silvia Palomeque y a Francisco Rubio Durán las muy interesantes críticas realizadas en esa oportunidad.

(I) Ponencia presentada al II Congreso Internacional de Etnografía, Coroico. La Paz 31 Julio 3 Agosto 1991.

b) la inversión en esclavos como aparente función de ahorro y disponibilidad inmediata de capital convertible en rubros de comercio, antes que como función de producción. La primera evidencia es el alto precio de los esclavos, generalmente comprados en zonas próximas o traídos desde Buenos Aires (2); es cierto que se los ocupaba en viñas, carpinterías y obrajes, pero la reventa inmediata de esclavos adquiridos o heredados demuestra que constituían básicamente una reserva de capital: la diferencia producida por la compraventa inmediata permitía, por ejemplo, comprar una suerte de estancia próxima a la ciudad y habilitarla con rebaños de hasta 160 vacunos (3). La segunda evidencia es el uso de la población aborigen en el servicio personal: trabajo doméstico, construcción de acequias, trabajo agrícola, pastoreo, etc., en forma permanente durante todo el período colonial sin que fuera en ningún momento substituida por fuerza de trabajo esclava;

c) la habilitación de chacras agrícolas o campos de pastoreo para ganados vacunos (en menor medida ovejas y cabras) o para cría de mulas más el establecimiento de rudimentarias agroindustrias, molinos, almonas, bodegas, curtiembres, carpinterías; por parte de los sectores medios de la sociedad colonial jujeña, los "vecinos moradores", orientados al pequeño tráfico regional y a veces participantes en la demanda altoperuana con pequeños volúmenes de mercancías trasladados por comisionistas o factores;

d) el acceso a zonas más vastas de pastoreo de altura y a salinas mediante la apropiación fundiaria o mejor aún, el acceso a la producción regional por el tributo de encomienda, por parte del grupo dominante de la sociedad jujeña, los "vecinos encomenderos" o "vecinos feudatarios", igualmente orientados hacia la demanda altoperuana. Aunque tampoco figuren como los grandes protagonitas del tramo local del mercantilismo hispanocolonial, estos magnates lugareños tienen la capacidad de acompañar los cambios estructurales que se producen en la demanda altoperuana, privilegiando paulatinamente —como Ovando en el siglo XVIII— la exportación de mulas sobre la de vacunos, o difundiendo el arrendamiento de tierras fértiles a foráneos en vez de insistir con el complicado servicio personal de los originarios, por ejemplo.

Este sistema mercantilista basado en el control de los circuitos de larga distancia y en la instrumentación de ventajas comparativas entra en crisis a fines del siglo XVIII y principios del XIX por, entre otros, los siguientes factores:

a) la persistente disminución del componente plata en la producción potosina durante la segunda mitad del siglo XVIII (4), los rendimientos decrecientes de la minería y el aumento relativo de ciertos costos de producción;

b) la pérdida de la hegemonía por parte de los mercaderes españoles sobre los tramos marítimos del circuito mercantil;

c) la reducción del abastecimiento de mercurio procedente de las Reales Minas de Almadén (1799-1801) y su substitución por el mercurio de Huancavelica que llevó implícito un aumento del 57% del insumo metalúrgico;

d) la consiguiente reducción de plata, que de un promedio anual oscilante en 4 millones de pesos fuertes pasa a una retracción coyuntural en 1802-1803, cuando la acuñación se hunde en los dos millones y medio para recuperarse en el nivel de 3 millones en 1804-1806 (5), paralelamente con una prolongada sequía que provoca decisivas fallas estructurales, reduciendo los excedentes agropecuarios comercializables y la participación indígena en los mercados de trabajo;

e) la progresiva inserción del campesinado en el giro mercantil de artículos de uso y consumo, sobre todo en el mercado interno regional.

EXPANSION DEL ARRENDAMIENTO EN EL SIGLO XVIII

Uno de los primeros elementos de tener en cuenta es el lento crecimiento de la población aborigen de la puna y los valles y quebradas que se incluyen en ella o la circundan por el oriente. Las cifras disponibles señalan que se quintuplica en poco más de un siglo (6). Pero a este crecimiento demográfico lo acompañan otros dos fenómenos: la progresiva distribución geográfica de los tributarios de encomienda de la puna en pastizales, chacras, haciendas, viñas y valles regados, integrantes del Marquesado de Tojo (7). En segundo lugar el aumento de FORANEOS (forasteros, como se los llamaba entonces en el Alto Perú) y consiguientemente, el de matrimonios mestizos (8). Los foráneos estaban sujetos a un gobernador especial a quien entregaban el tributo debido a su encomendero, lo que los igualaba a la condición de originarios (9). En general, la distribución no se realizaba solamente en tierras controladas por el Marquesado, sino que se extendía a otras jurisdicciones, como por ejemplo, Tastil, Chicoana, Calchaquí, etc. La distribución en la porción del territorio jujeño controlada por el Cabildo de San Salvador de Jujuy, en cambio, parece haber sido menor como corolario del prolongado conflicto entre éste y los marqueses de Tojo (10).

La cuestión es que mientras los originarios tributarios de Casabindo y Cochinoca constituían con su trabajo pastoril y artesanal la reserva permanente de bienes que sus encomenderos obtenían por tributo, los FORANEOS o "extraños" que se incorporan a la región dispondrán de dos estatutos diferentes aunque social y económicamente homologables: muchos de ellos recibirán parcelas de arrendamiento; otros se sumarán como fuerza de trabajo adicional entre los nucleamientos comunitarios aborígenes: los primeros son ARRENDEROS y su función es aumentar la productividad de regiones marginales, deshabitadas o simplemente desaprovechadas (11). Los segundos son los AGREGADOS y su función parece ser el robustecimiento de la producción doméstico-campesina, tanto como suplementar las dotaciones de servicio indígena en puntos distantes pero estratégicos, como Salta.

En ella encontramos en 1806 una treintena de casos que incluyen 15 arrenderos y 15 agregados con un total de 103 personas distribuidas en santa Victoria (curato de los Cerrillos) y en el sur, Amblayo, Chicoana y Salta (12).

El mestizaje y la búsqueda de tierras fértiles parecen haber convergido en este fenómeno del incremento de "forasteros", es decir, individuos que desvinculados de las estructuras comunitarias, asumen un rol dinámico e individualista en la sociedad tardo-colonial. Migrantes a su antojo, podían enrolarse como jornaleros en haciendas de españoles en tiempos de siembra y cosecha, pastar rebaños ajenos por un salario, conducir arrias de mulas, arrendar pequeñas tierras de secano para cultivar maíz. Si las cosas no iban bien, estos migrantes rurales podían volver a su comunidad esperanzados en recibir una parcela que les permitiera vivir o inmiscuirse audazmente en el pequeño comercio regional (13). Pero en general su condición económica era peor que la de los originarios, aunque debieran pagar una tasa de tributo menor. No había demasiadas tierras para distribuirles y convertirlos en "forasteros con tierras" asimilables a los originarios (14).

El caso es que en la Puna jujeña la tierra parecía ser todavía un bien abundante, en comparación con las regiones meridionales del Alto Perú y entonces, una política de arrendamiento masivo de pastos o valles regados a una masa de indios empobrecidos y dispuestos firmemente a perseguir la máxima productividad de la tierra a la que accedieran, parecía lógica y necesaria. Esta fue la política llevada adelante por el Marquesado después de la sublevación general de 1780-1783.

Este fenómeno modifica incluso la región Jujuy-Quebrada, donde ocurre algo similar a lo visto en posesiones del Marquesado. Un padrón de 1806, complementario del realizado por los encomenderos

de Tojo (15) enumera 306 forasteros sin tierras en los curatos de Jujuy, Tumbaya y Humahuaca. La distribución no es uniforme: en Purmamarca la relación originarios-forasteros es 23-4 y en Uquia 53-6, mientras en Humahuaca (considerando sus anexos) es 88-159, aunque debe considerarse los núcleos sin duda recientes de alta concentración de forasteros sin tierras en Aguilar y Tejada (93) y La Cueva, Sianso y Casillas (55). Huacalera, registrado como "ayllo" dependiente del beneficio de Tumbaya, tiene 79 forasteros; Tumbaya tiene 37 y ningún originario; mientras Tilcara registra 34 originarios sin forasteros. Es difícil explicar esta distribución aparentemente caprichosa, pero sin duda cualquier explicación deberá tomar en cuenta migraciones recientes.

DISTRIBUCION DE ORIGINARIOS CON TIERRAS Y FORASTEROS SIN TIERRAS EN LA QUEBRADA DE HUMAHUACA, OCLOYAS Y YALA (1806):

Lugar	OCT	FST
Ocloyas	14	12
Yala		9
Tumbaya		37
Purmamarca	23	4
Tilcara	34	
Huacalera		79
Humahuaca	88	11
Uquía	53	6
Aguilar y Tejada		93
La Cueva, Sianso y Casillas		55
Total	212 (40.9%)	306 (59.1%)

El fenómeno de distribución de indios en el territorio de las vastas posesiones del Marquesado ha seguido agudizándose en la primera década del siglo XIX, lo que no parece ser ajeno a la crisis agrícola antes mencionada de 1804-1806, que exigió repartir concienzudamente la escasa mano de obra disponible: otro documento de 1810 (16) enumera 512 indios —recuérdese que en 1806 se habían repartido 1014, una reducción curiosa de exactamente el 50%— en 39 lugares distintos, incluyendo sitios (o unidades productivas) que nunca antes habían aparecido en la documentación del Marquesado. Muchos de estos lugares se encuentran en los valles meridionales del Alto Perú.

Es evidente que los pastores de la puna, fueran originarios y antiguos habitantes de ella o migrantes recientes, encontraron en el arriendo de tierras la posibilidad de lograr un excedente económico, procedente ya de la economía agropecuaria como de la artesanal-doméstica, que les permitiera continuar, entre otras cosas, con sus intercambios tradicionales, por ejemplo, el intercambio inter-ecológico puna-valles (sal por maíz, tejidos y chalonas por maíz y hortalizas) y el propio intercambio comercial con mercados urbanos o rurales hispano-coloniales que las poblaciones indígenas asumieron tempranamente y cuyos mecanismos internos llegaron a conocer minuciosamente en la segunda mitad del siglo XVIII. Esta segunda clase de participación en la economía global estaría determinada por el acceso a metálico mediante los ahorros efectuados durante los cuatro meses del año que duraba efectivamente el servicio personal; dice José Jolis al respecto (17):

"terminados los cuatro meses de servicio vuelven a su país cargados comúnmente de los ahorros hechos con su acostumbrada parsimonía; son reemplazados en el servicio por los de la segunda partida, los que cumplido su tiempo vuelven también ellos no menos provistos de carne por algunos meses".

Jolis dice que el patrón pagaba semanalmente 25 libras de carne seca (charqui) y un almud (doce libras) de trigo, además de tres escudos al mes o "bien el importe correspondiente en telas para vestirse según lo que les agrade más". Más adelante agrega:

"Los indígenas sujetos a la jurisdicción de Jujuy que participan de las riquezas del Perú y que han conseguido redimirse de las excesivas fatigas del servicio personal con el oro y la plata que dan a sus encomenderos como tributo, se conservan en mayor número".

Cobran carne, trigo y ropa y pagan con oro y plata. Quizás lo cobrado fuera vendido en mercados coloniales para obtener el metálico suficiente para pagar el arrendamiento (las dudas sobre la inclusión del trigo en la dieta indígena, autorizan esta suposición) y los pagos en oro (aunque el dato corra por cuenta de Jolis, ya que en nuestros registros no aparecen tales pagos en los arriendos) provendrían, hipotéticamente, del acceso libre y continuo a lavaderos de oro en la zona de Rinconada (18).

Antes de sobrevenir las guerras de la Independencia, en síntesis, el sistema de arrendamientos parece una respuesta institucional al fenómeno de crecimiento de población migrante forastera, presumiblemente a un desborde de forasteros sin tierras procedentes del sur altoperuano que se afincan en la puna jujeña, en la quebrada de Humahuaca y en los valles meridionales, incluyendo los de Jujuy y Salta.

Esto explica el alto número de mestizos y la multiplicación de apellidos no puneños en los padrones de fines del siglo XVIII. Para los encomenderos, la instalación de forasteros sin tierras como arrenderos tiene la ventaja de aumentar la productividad global de la región en momentos en que el giro mercantil goza de buenas expectativas, gracias a las medidas liberales que en materia comercial adoptan las autoridades virreinales y a pesar de las dificultades en la producción y amonedación de moneda. El aumento del número de unidades productivas logrado al arrendarlas, aumenta el producto y las posibilidades de introducirlo en el mercado altoperuano conservando, como siempre, costos de producción bajos, casi "naturales", contenidos por la producción doméstica en la cual se descargan los costos de recomposición inmediata de la fuerza de trabajo y los factores de riesgo.

Mientras los arrenderos tengan acceso a moneda o plata piña como resultado de sus propios intercambios tradicionales, los terratenientes podrán acceder a esa riqueza vía tributo y/o arriendo. Aceptarán de todos modos una cierta participación de especies locales en la composición del pago del tributo como forma de seguir accediendo a bienes comercializables en mercados coloniales. Globalmente, el sistema de arriendos aumenta el volumen a disposición del terrateniente-mercader, proponiendo una solución en apariencia eficiente a la situación de crisis generalizada.

LOS ARRENDAMIENTOS DURANTE LA GUERRA

Cuando se desencadenan las convulsiones políticas y militares que abrirán el proceso de la independencia, entran a jugar nuevos elementos: en principio, se incrementa la demanda de ganado de transporte y de carne para abastecer las tropas combatientes y también habrá confiscaciones de ganado, donaciones forzosas, empréstitos, etc. En segundo lugar, se desmorona el sistema tributario y cae el sistema fiscal, substituido por requerimientos no sistemáticos de metálico. La función de acumulación todavía sobreviviente pasa, por así decirlo, a un plano secundario, y toda la riqueza disponible se pondrá en giro, procurando salvar los mecanismos comerciales aumentando al máximo el volumen de mercancías.

Es posible que en este contexto crítico, los terratenientes procuraran aumentar su acceso al metálico o a los bienes mediante su subvaluación en los cálculos del arrendamiento. Puede ser que los arrendatarios intentarán a su vez pagar sus arriendos con el metálico obtenido en transacciones comerciales, permitiéndose de este modo un aumento de excedente en especies que pudiera volcarse otra vez en un mercado donde la guerra puede haber elevado considerablemente la

velocidad de la circulación de bienes. Para los terratenientes, tanto la moneda como el ganado recibido como pago en especies cumplian ahora una función análoga, porque para ellos también regía la mayor circulación de bienes en el circuito.

Es posible que los arrendatarios sólo agregaran productos cuando su disponibilidad de plata piña no cubriera la obligación del arrendamiento. De todos modos, no sólo emplea metálico para pagar su arriendo, sino también para comprar artículos que no produce o bienes culturales como la coca.

La inclusión de estos factores propios del período bélico no parecen alterar, con todo, la estructura misma de la complementación entre las estrategias indígenas y las expectativas comerciales de los españoles: como veremos, en el caso puneño la producción agropecuaria o artesanal o la recolección de sal no surten cambios profundos. Que algún arrendatario pague —ejemplo aislado, después de todo— su arriendo en harina, señala que tampoco los intercambios inter-ecológicos experimentan modificaciones (19). Además, y hasta donde sabemos, la guerra no rompió la estructura demográfica de la Puna jujeña: no se registran levas ni desplazamientos masivos producidos directamente por la contienda.

EL CASO DE LOS ARRENDAMIENTOS DE PUNA Y YOSCABA (1813-1819)

Aquí se examina un documento (20) que releva los pagos efectuados al Marqués del Valle de Tojo por los arrendatarios de las parcelas constitutivas de las estancias de Puna y Yoscaba en el período 1813-1819.

Ambas estancias se encontraban ubicadas en la llamada "Puna Seca" (21), a una altitud que oscila entre los 3600 y 3900 m. sobre el nivel del mar, encajonadas entre la sierra de San José (al oeste) y la cadena de Cochinoca (al sureste) sobre la cuenca de la laguna de Pozuelos y surcadas por elevaciones superiores a los 4000 m. s. el n. del m., al occidente de la ruta del Despoblado (22). Es una zona de clima seco y frío, con inviernos prolongados, lluvias escasas y vientos frecuentes. El manto vegetal se reduce a la tola, pues se halla por encima de los límites altitudinales de la agricultura; sin embargo, la cría de ovinos y auquénidos le permitió una ductil inserción en el mercado regional. La consolidación de circuitos tradicionales —en muchos casos precolombinos— de intercambio, facilitó la colocación de otros productos locales: tejidos, alimentos (quesos, chalonas), sal y, probablemente oro en los flujos mercantiles del período colonial desde el siglo XVII.

Si bien es posible clarificar el contorno ecológico de ambas estancias, las lagunas documentales nos impiden reconstruir sus perímetros reales y por ende precisar su potencialidad productiva. Del precio de los arrendamientos se deduce, sin embargo, una mayor productividad en la estancia Puna que en Yoscaba (23); se trata de una zona ganadera por excelencia, donde también habría existido la caza de chinchillas y una comunicación fluida con Atacama, Lípez, Chichas y los valles bajos de Jujuy.

Analizando el pago de los arriendos de estos siete años, se observa el siguiente comportamiento:

El documento señala 183 arrendamientos en Puna y 146 en Yoscaba. El arrendatario es siempre un individuo, sin que podamos precisar si el beneficiario real del arriendo es un grupo mayor que una simple unidad doméstica de producción. Tampoco puede determinarse por los censos si varios de ellos están directamente emparentados, dada la costumbre de variar el apellido de una generación a otra.

El promedio anual de pago es mayor en Puna que en Yoscaba, apareciendo ciertas variaciones en la composición entre una y otra estancia. Mientras la recaudación en circulante llega al 46% del total en Puna, trepa al 59.6% en Yoscaba; el porcentaje recaudado en plata piña es de 45% y 34.7% respectivamente. La proporción del pago no monetario queda reducido al 9% y al 5.7%.

Es posible que estos porcentajes fueran distintos antes de la guerra; pero la estrategia que define, tanto para campesinos como para arrendadores, no parece susceptible de modificaciones profundas por la situación de guerra: hemos visto que ésta incide en las regiones productoras de vacunos y equinos y no en los pastizales de altura.

Lo sorprendente en la composición de los pagos es la alta participación de plata amonedada y en piña. Los arrendatarios de Puna pagaron, en los siete años, 1539 $ moneda circulante y 1504 $ en plata piña, haciendo un total de 3043 pesos, cifra equivalente al precio de 553 vacas o de 190 mulas. Los de Yoscaba entregaron, por su parte, 693 $ en circulante y 404 pesos en plata piña, haciendo un total, en igual período, de 1097 pesos.

Respecto del pago no monetario, se observa que 258 pesos son pagados con productos en la estancia de Puna y 67 en Yoscaba. En el primer caso, los textiles fabricados por las propias comunidades pastoriles llenan el 42% de ese total, mientras que en Yoscaba alcanzan al 86%. La participación del pago en trabajo, agrícola o de conducción (flete/acarreo), dentro de la composición del pago no monetario, es relativa en Puna (14.7%), representada sólo por tres casos registrados

de pago en servicios: dos fletes y un trabajo en fincas. En la estancia de Yoscaba no se registra ningún caso del pago del arriendo con trabajo.

Es evidente que estamos en presencia de una economía urbano-colonial desmonetizada, con una participación indígeno-campesina mercantilizada. La tasa de monetización, o dicho de otro modo, la capacidad de acceso al recurso plata, por parte de estos remotos pastores de la puna, habla del éxito de su estrategia de inserción mercantil. La pregunta que surge aquí es ¿quién establece la forma de pago de los arriendos?, o sea, ¿existe un pacto hacendado-campesino?, ¿el arrendador está exigiendo la composición del pago del arriendo o, por el contrario, el campesino-arrendatario es libre de ejecutar los pagos de la manera que quiera y/o pueda? Según la tradición regional colonial, la última sería la opción valedera: el campesino elegiría la forma de pago del arriendo o censo, mientras que el hacendado es el que dispone el monto que debe pagar y tasa los productos entregados en pago.

Las proporciones de un pago total compuesto por el 46% en moneda en la estancia Puna y el 59.5% en Yoscaba, parecen confirmar con su magnitud la estrategia apuntada de pagar en circulante para ahorrar en plata piña o en productos.

Si los campesinos de la Puna jujeña tenían la opción de elegir libremente la forma de pago de sus arriendos, estamos frente a una estrategia indígena de acumulación de productos de mayor demanda y menor depreciación. Es evidente que existe un espacio de intercambio dentro del mercado colonial a la vez interconectado con el intercambio interétnico e hispano-criollo (24) que los pastores puneños siguen utilizando, a pesar de la guerra.

El circuito de comercialización indígena —y aún el hispano— no se interrumpió por la guerra, en cambio sí lo hizo el circuito mercantilista de larga distancia. No existió una parálisis productiva y por ende comercial en las zonas de pastoreo de altura. Las rutas tradicionales —ruta de la Quebrada de Humahuaca y ruta del Despoblado— debieron ser abandonadas coyunturalmente por el movimiento de los ejércitos y la situación político-administrativa impuesta por la guerra; sin embargo, las rutas al occidente del despoblado continuaron bajo el tradicional control de la población indígena.

Continuaba existiendo una integración económica regional gracias a la diversificación productiva de las distintas zonas ecológicas. La participación indígena en el giro mercantil se mantiene segura, en la medida en que se continuaba preservando su nivel productivo. El acceso de los campesinos puneños a los mercados andinos y vallistas se seguía ejerciendo a través de la relación de parentesco (familia amplia, compadrasgo, alianzas matrimoniales), permitiéndole el acceso a bienes de consumo no producidos en su zona ecológica. La producción indígeno-campesina estaba orientada hacia el consumo doméstico y la comercialización y/o trueque de los excedentes productivos, con lo cual lograban el abastecimiento de alimentos no producidos localmente y de productos industriales y culturales tradicionales.

Con un mercado regional deprimidos, se revaloriza el acceso del sector terrateniente a la producción indígena a través de la apropiación del trabajo marginal de las unidades domésticas, ahora bajo la forma del cobro de arriendos.

Por su parte, los indígenas puneños mantienen su tradicional abastecimiento de productos textiles y alimenticios a los yacimientos mineros de Lípez y Portugalete —en funcionamiento durante este período— (25) obteniendo un retorno de plata piña y, posiblemente, algo de plata amonedada. Esto les habría permitido realizar su propia revalorización de sus productos, evitando pagar con ellos los arriendos, donde aparecen subvaluados por el representante arrendador, y lanzarlos al giro mercantil, demostrando una vez más, un selectivo manejo de plata y productos.

A pesar de la iliquidez manifiesta —en especial a partir de 1816—, las anteriores devaluaciones del peso fuerte de plata por la disminución del componente plata en su producción (26), habrían sido perceptibles por los campesinos-indígenas, quienes privilegiaron el ahorro en metálico puro (plata piña/oro) y en productos (cuyo valor aumentó ante la elasticidad de la oferta).

La participación de una artesanía local en la composición del pago de los arriendos, demuestra que los arrendatarios apelan a sus bajos costos de producción —control directo de la lana y el trabajo doméstico— para suplir sus pagos en plata. La estancia Puna pagó en ganados y productos obtenidos de la matanza (grasa negra, sebo, etc.) el 27% del total del pago no monetario; Yoscaba lo redujo a sólo el 13.8%. Debe suponerse que la ventaja comparativa en la producción de artículos ganaderos les permitió, tanto como las manufacturas textiles, preservar plata piña. Así, los promedios de "ahorro de plata" (9% en Puna y 6% en Yoscaba) tuvieron un rol cuantitativo fundamental.

Pero la cuestión por resolver es, finalmente, cómo obtenían moneda. Hemos visto que en su abasto a Lípez y Portugalete podían obtener plata piña. Nada permite suponer que recibieran a cambio moneda corriente. Además, en esta época de guerra se advierte una iliquidez de circulante inédita en el período de consolidación del mercantilismo.

Para responder tentativamente a esta cuestión, pueden manejarse las siguientes hipótesis:

a) Los pastores puneños venden trabajo adicional demandado por haciendas españolas. Todo parece indicar que durante este período de guerra los pagos se hicieran en bienes no producidos en el ecosistema de puna (maíz, harinas, hortalizas, frutas).

b) La venta de trabajo en los mercados urbanos. Las levas y las enajenaciones militares, sumadas a la ya citada iliquidez, invalidarían esta hipótesis. Aun cuando los puneños pudiesen seguir accediendo regularmente a estos mercados laborales (Jujuy, Tupiza, Tarija, Salta, etc.) es altamente improbable que obtuvieran circulante.

c) Los puneños habrían vendido alimentos a los ejércitos. Es poco probable que se les pagara en moneda: lo usual era entregar recibos que debían presentarse al Cabildo, si antes no eran directamente despojados. Es común que los campesinos se mantuvieran al margen de las rutas de los ejércitos.

d) Los puneños venden alimentos en los poblados próximos o en los centros mineros. En este último caso hemos visto que el retorno era, eminentemente, en plata piña; la venta en pulperías podría generar acceso a moneda, pero es inimaginable que toda la que figura en nuestro relevamiento proceda de esa fuente.

e) Los puneños rescatan oro aluvional y lo transfieren a dichas pulperías y/u otros intermediarios. Es probable que esta hipótesis sea cierta, sobre todo si consideramos que se trata de un mecanismo tradicional para obtener moneda, existente desde mucho antes y que se remonta hasta nuestros tiempos (27).

f) Los arrieros de la Puna convergen a Jujuy y Salta para efectuar traslados de bienes entre estas ciudades y el Alto Perú. Es probable que el pago de estos servicios se saldara en moneda, sobre todo cuando en época de guerra el contrabando se hiciera frecuente, obligando a los comisionantes a apelar a arrieros expertos conocedores de rutas no tradicionales.

En consecuencia, y aunque no sea una solución definitiva, parece que las hipótesis e) y f) indican vías muy probables de adquisición de moneda. Resulta curioso que en ninguno de los 329 casos registrados en el cobro de los arrendamientos, se utilizara el oro como forma de pago. Esta omisión nos induce a pensar, nuevamente, en una estrategia de manejo selectivo de metales, moneda y bienes por parte de los indígenas puneños.

Mientras los campesinos de la Puna jujeña mantuvieron incólume su productividad local y sus intercambios inter-ecológicos siguieron participando de la economía monetaria y su vinculación con el circuito mercantil quedó, a despecho de la guerra, garantizada. El pago de los arrendamientos, como antes el del tributo, sigue demostrando la vigencia de los patrones tradicionales de intercambio y el éxito de las estrategias indígenas de inserción en el circuito mercantil basadas en el manejo selectivo de plata y productos, tanto en sus ofertas al mercado global como en el pago de las obligaciones tributarias o de arriendo.

NOTAS

(1) Aparecen como arrendadores tanto los propietarios de la tierra como los los encomenderos, quienes sin tener títulos perfectos gozan del beneficio del tributo de sus encomendados, es decir, participan de una parte del excedente económico producido por ellos.

(2) La curva de precios de los esclavos varones trepa de valores oscilantes en 100 ó 200 pesos a 900 en los varones jóvenes, sobre todo entre los 30 y 40 años; la curva desciende abruptamente para los mayores de 50. Entre las mujeres, en cambio, el precio recorre una curva más suave, con altos precios (400-500) para adolescentes, 600-700 para adultas y otra vez 400-500 para mujeres mayores de 50 años. Esto indica, además de las especialidades laborales registradas (lavanderas, cocineras, un uso doméstico de la mujer y el empleo del hombre en tareas no demasiado duras, como la vendimia, por ejemplo. De todos modos sería muy difícil incluir precios semejantes en costos de producción como los del vino o los instrumentos de madera. (Se encuentra mucha información al respecto en el Archivo de Tribunales de Jujuy).

(3) La relación en el siglo XVII era que un esclavo adulto valiera el doble que una suerte mediana de estancia en ubicación estratégica: a fines del XVIII una fanega de tierra cuesta 10 pesos en zonas provistas de agua. (El caso de las tierras de Yavi Chiquitos-Socochа cf. AHPJ-AMVT, 130: «estructura de la fortuna dejada por el Marqués del Valle de Tojo» 1718).

(4) Carlos Sempat Assadourian, "Integración y desintegración regional en el espacio colonial. Un enfoque histórico" EURE, II, No. 4, 1972.

(5) D. J. Santamaría, "Hacendados y campesinos en el Alto Perú colonial". En: Estructuras Sociales y Mentalidades en América Latina, siglos XVII y XVIII, Fundación Simón Rodríguez, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1990, p. 15.

(6) Los padrones de 1688 y 1699 dan 544 y 550 habitantes respectivamente en la Puna (AHPJ-AMVT, 158); es posible que estas cifras estén por debajo de la realidad ya que el encomendero debía ceder a la Corona la mitad del tributo percibido, razón por la cual se confeccionó el relevamiento. En 1760 hay 2208 habitantes (AHPJ-AMVT, 9) y en 1806 la cifra ha subido a 2675 (AHPJ-AMVT, 227).

(7) El censo de 1722 menciona 19 indios repartidos en seis lugares; el de 1760 señala 320 repartidos en diez lugares; el de 1806, por fin, se refiere a 1014 repartidos en nueve lugares. (AHPJ-AMVT), 255, 79 y 227).

(8) El cálculo de Malaspina para 1789 dice que el 18.2% de la población jujeña es ya mestiza. (Viaje al Río de La Plata en el siglo XVIII «Biblioteca de la Sociedad de Historia Argentina, VII», La Facultad, Buenos Aires, 1938, p. 314).

(9) La explicación en el Padrón de Cochinoca de 1760 (AHPJ-AMVT, 79).

(10) La puja por obtener indios de la Puna data de mediados del siglo XVII. Entre 1717 y 1769 hay un período de relativa calma con un cierto estancamiento del número de indios mitayos destinados a Jujuy y un correlativo estancamiento económico de la ciudad, denunciado en su momento por Lozano (Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba «original de 1733» Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1989, p. 257). Los capitulares acusan a Campero de conducir 70 encomendados por año a Salta y muchos más a Tarija (AHPJ-AMVT, 220 fs. 24-24v). En ocasión del Censo General de 1779 había 222 indios originarios de la Puna en los alrededores de Jujuy y 212 en la Quebrada de Humahuaca (Ricardo Rojas, Archivo Capitular de Jujuy, Coni, Buenos Aires, 1913, Tomo I).

(11) "Después de 1759... se inicia un franco período de alza de la producción agraria (en Cochabamba) que en una época climáticamente más favorable, determina una nítida baja de los precios agrarios, durante las tres décadas siguientes. Esa época de saturación de los mercados señala la entrega por parte de los hacendados cochabambinos de la explotación de sus propiedades a arrenderos indígenas y mestizos a cambio del pago de una renta". (Enrique Tandeter, "Mercados y precios coloniales en los Andes", Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani, 3a. serie, No. 2, Buenos Aires, 1990, pp. 185-186).

(12) AHPJ-AMVT, 227. (Registro de encomendados del Marqués de Tojo).

(13) "La propiedad de la tierra y la condición social del indio en el Alto Perú, 1780-1810", Desarrollo Económico, vol. 17, No. 66, Buenos Aires, 1977, p. 261.

(14) D.J. Santamaría, "Estructuras Sociales y Mentalidades...", op. cit.

(15) "Padrón de indios tributarios de la ciudad de Jujuy y pueblos de su comprehensión, 1806". (AHPJ-ARR, XL, Leg. 3).

(16) "Lista del valle para este año de 1810". (AHPJ-AMVT, 68: presenta la distribución de trabajadores en fincas del Marquesado de Tojo).

(17) José Jolis, Ensayo sobre la Historia Natural del Gran Chaco (original 1789), Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, 1972, p. 355.

(18) Malaspina dice que en el Curato de Cochinoca y Casabindo fabrican los indios buena pólvora y se encuentran minas de oro. Después agrega que hay minerales de oro en las fronteras de Atacama, en Incahuasi y Olozos, en el cerro de la Puna, en jurisdicción de Jujuy, etc., ¿Este cerro de la Puna será el que da nombre a la estancia?, Malaspina, op. cit., p. 317.

(19) La harina sólo puede obtenerse en el intercambio con la Quebrada de Humahuaca, los valles cálidos de Iruya y Santa Victoria o los templados de Yavi, Tojo o Tarija.

(20) AHPJ-AMVT, 65.

(21) En el Noroeste argentino hay dos tipos diferentes de puna: la Puna Salada o Puna Occidental, caracterizada por la extrema escasez de agua y la presencia de depósitos de sal y la Puna Seca o Puna Septentrional, con un régimen hídrico más benigno y más propicia para la instalación humana y animal; está situada por encima de los 3000 metros sobre el nivel del mar y ha sido siempre una zona eminentemente ganadera, con cierto desarrollo agrícola (papas, habas, quinua) donde las condiciones ecológicas lo permitían.
Para la ubicación de las estancias véase: Guillermo B. Madrazo, Hacienda y Encomienda en los Andes, Buenos Aires, 1982, p. 196.

(22) En el departamento de Yoscaba se encuentran cerros como el Guayatayoc (4065 m.), Cóndor Chico (4015 m.), Timón Cruz (4268 m.); en el de Rinconada, Chiraya (4581 m.), Salli (4088 m.).

(23) Es posible que la estancia Puna estuviera en los territorios periféricos a la laguna de Pozuelos (Rinconada, Lagunilla, Laguna Larga), lo cual permitiría deducir que durante el siglo XVIII el Marquesado de Tojo haya

redondeado sus posesiones sobre los tres lados de la laguna de Pozuelos: Yoscaba por el norte, Yavi por el este y Rinconada por el sudoeste. Es curioso que el pulcro relevamiento de lugares explotados por el Marquesado no mencione ni a la estancia de Puna ni a la de Yoscaba (AHPJ-AMVT, 68 citado en nota anterior).

(24) Guillermo B. Madrazo, "Comercio interétnico y trueque recíproco equilibrado intraétnico". En: Desarrollo Económico, vol. 21, No. 82, Buenos Aires, julset., 1981.

(25) Joseph B. Pentland, Informe sobre Bolivia, 1826, Potosí, 1975, pp. 78-79.

(26) Emilio Hansen, La Moneda Argentina. Estudio Histórico. Buenos Aires, 1916, p. 111.

Las acuñaciones patrióticas en Potosí (1813 y 1815) también se realizaron sobre la base de menor peso y porcentaje de fino (Juan Alvarez, Temas de Historia Económica Argentina, El Atenteo, Buenos Aires, 1929, pp. 88/92).

(27) Véase Nota 18.

Desde tiempos prehispánicos ha existido recolección de oro aluvional en los ríos Orosmayo, San Juan Mayo y Ajedrez y en los arroyos auríferos conectados de Pampa Blanca, Laguna Colorada, Uquilayo y Santo Domingo; zonas en la cual florecerán, en la década de 1850-60, diversos campamentos mineros en torno a la explotación aurífera.
En 1850 el Delegado de la Puna informaba al Gobernador de Jujuy que "la multitud de individuos que se ocupan en la compra o rescate de oro, no permite que se obtenga la cifra exacta de la cantidad del Rescate", sin embargo, estimaba que sólo en Rinconada se estaba rescatando una cantidad superior a las 1800 onzas anuales (AHPJ, 1850, I).

VARIA

Los orígenes intelectuales de la Independencia Americana

FERNANDO BAPTISTA GUMUCIO

Entre las interrogantes de hoy, quiero referirme de una manera especial a la que se pregunta sobre si convendría que el Encuentro de intelectuales de América identifique la naturaleza del hombre americano desde sus orígenes, es decir desde los orígenes del hombre americano precolombino. Mi respuesta a esa pregunta es negativa ya que al extrapolar de este modo nuestras reflexiones no responderíamos al objetivo de la convocatoria del Presidente Carlos Andrés Pérez, quien desea establecer, tentativamente, en esta reunión, "lo que realmente hemos sido, saber con exactitud lo que somos y alimentar la certeza de lo que queremos o estamos resueltos a ser".

Para lograr este propósito debemos convenir que reflexiones de esta magnitud deberían estar basadas en un acompasamiento, casi sinfónico, de los conocimientos disponibles, sean estos resultado de la investigación histórica, científica o económica. De otro modo volveríamos a caer en los enfoques estrechos y por lo mismo parciales de los positivistas, cargados de una fuerte dosis de darwinismo social, o bien en los supuestos de la biología decimonónica, que en esta oportunidad considero sumamente ilustrativa traerla a cuento para evitar los inconvenientes que toda parcialización trae consigo, cuando se plantean reflexiones como las que estos días nos ocupan. Los biólogos hasta el siglo pasado agotaban sus argumentaciones divididos como estaban en dos escuelas, los animalcultistas y los ovulistas. Los primeros suponían que el ser humano se hallaba completamente preformado en el aporte masculino a la concepción, en tanto los segundos sostenían que en el óvulo ya existía el esbozo del embrión. Con estos supuestos, referidos a la embriología, negaban la simétrica participación del aporte masculino y femenino en la creación del nuevo ser, rechazando, por

lo tanto, el aporte de ambas partes que permite reproducir sus características somáticas, así como también transmitir un código genético y posiblemente una memoria colectiva.

Preguntarse después de 500 años si sólo somos americanos o solamente españoles equivaldría a retroceder estas reflexiones a los términos en que se planteaban los biólogos en el pasado. Equivaldría también a desconocer el aserto del Libertador que dilucidaba esta dicotomía, de una manera tan precisa como inequivoca, cuando afirmaba que "no somos españoles ni somos indios, sino que formamos una especie de pequeño género humano".

Pequeño género humano, en verdad, que cuenta con un acervo económico, cultural, político y espiritual heredado de diversas vertientes llegando a conformar una idiosincracia perfectamente definida que une a nuestros pueblos más allá de las fronteras, diferenciándonos de una manera nítida de otros conglomerados humanos.

Parte de estas reflexiones debería basarse por ello en el rescate de ese acervo heredado tanto del procedente de la península ibérica como el del continente americano. Digo rescate porque desde los primeros textos escolares, por negligencia en la investigación o encasillamiento de las referencias documentales, aprendemos que sin la Carta Magna, la Reforma y la Revolución Francesa no habrían germinado entre nosotros los hispanoamericanos las ideas libertarias que culminaron con la independencia así como tampoco se habrían consagrado los Derechos Ciudadanos, en el ordenamiento jurídico de estos pueblos, asignado de este modo a los anglosajones o franceses la única vertiente de la que emanaron los principios en que se halla sustentada en nuestras colectividades la libertad política, la justicia social y el derecho de las gentes.

La verdad histórica es totalmente diferente, y a cuyo esclarecimiento he tratado de contribuir a través de mis escritos, y así como también consideré que este Encuentro sería una ocasión propicia para reiterarlo a fin de revertir ese hábito o tendencia que por negligencia o parcialización informativa nos obliga a repetir lo afirmado en los textos importados, en desmedro de todo aquello que forma parte indisoluble de nuestra tradición jurídica y política, precisando el origen que en nuestro ordenamiento jurídico tienen los principios libertarios como propios. Refiriéndome por ejemplo a los Fueros de León que el Rey Alfonso V acordara con los pobladores como un pacto político civil que desde entonces constituye la pieza fundamental de la arquitectura jurídica de los reinos de España, décadas antes de la imposición de la Carta Magna al Rey Juan Sin Tierra por los barones ingleses.

Carta Magna que se limitó a resolver puntos litigiosos que habían surgido entre el Monarca inglés con sus vasallos al haberles impuesto cargas tributarias no justificadas por la tradición, sin que ello implique, ninguna afirmación doctrinal o derecho nuevo. En tanto los Fueros de León así como los de Castilla presentan todos los caracteres de un ordenamiento jurídico político de naturaleza constituyente con relación a la administración de justicia, de la propiedad y de la inviolabilidad del domicilio. Pasando a establecerse por ello en la pieza fundamental de la arquitectura jurídica de los reinos de España, perfectamente compacta y de la que se alimentó constantemente toda la jurisprudencia política hispanoamericana. Más aún si estos Fueros habrían de ser ratificados en todo su ordenamiento y fundamentación por los Reyes Católicos, bajo el árbol de Guernica, después de liberado el territorio español del dominio musulmán.

La esencia de esos preceptos contenidos en los fueros de España y América es un principio que quisiera en esta oportunidad repetirlo textualmente porque considero la manfiestación básica de todo sistema democrático, al afirmar los súbditos ante el Rey que "cada uno de nos, vale tanto como vos, y todos juntos valemos más que vos".

Tampoco la Reforma constituye para nuestro ordenamiento jurídico una fuente de referencia, ya que Francisco de Vitoria así como otros juristas españoles de la época afirmaban que "abuso contra la naturaleza es querer dominar un hombre por otro, cuando por derecho natural todos los hombres somos iguales" y añade "si el reino fuese contra el derecho natural, en ningún siglo o edad puede, ser justo".

Francisco de Suárez jurista también del Siglo XVI afirmaba que el fin social es la libre decisión de los individuos de ayudarse mutuamente y formar una comunidad política, y que por lo mismo "la soberanía radica en el pueblo", enseñando asimismo que la norma esencial en la conducta de los gobernantes debería ser precisamente la justicia social, la libertad personal y la caridad cristiana. "Los soberanos por muy absolutos que fueran —decían sus textos— podrían ser juzgados injustos de no responder a la Ley Fundamental de la sociedad". Textos que habían de ser quemados en Inglaterra por considerarlos subversivos y no por la inquisición española, como podría suponerse. A su vez Saavedra Fajardo, en su crítica a Maquiavelo dice "La suprema Ley es la salud del pueblo".

Fueron estos principios los que sostenían y defendían los juristas españolas en el siglo XVI en que se construyeron las universidades de México, Santa Fé de Bogotá, Lima y Charcas, para su divulgación entre los habitantes de estas tierras americanas. Principios que los juristas defendían y enseñaban en su calidad de inspiradores y partí-

cipes del sistema político vigente. Lejos por lo tanto de considerárseles como contestatarios o intelectuales ajenos al orden establecido. En más de una oportunidad Carlos V supeditó sus determinaciones a la opinión que al respecto pudiera tener Francisco de Vitoria.

A los criterios de Vitoria, Suárez y Saavedra Fajardo sobre la fuente de la potestad real y la ética que debe normar el ejercicio de la función pública, no puedo excusarme de citar a Juan de Mariana quien justificaba la resistencia e inclusive el regicidio cuando el monarca no cumplía con el pacto contraído con el pueblo.

Los españoles trajeron consigo, como parte indivisible de esta cosmovisión los textos fundamentales de su ordenamiento jurídico para que éstos sean difundidos en las universidades creadas en tierras americanas. Luego nada más alejado de la verdad que el sindicar a esos centros de estudio superior en que se difundían y estudiaban las fuentes de la potestad civil, como cenáculos de teólogos en los que agotaban su tiempo discurriendo sobre la cantidad de ángeles que cabrían en la punta de un alfiler o el sexo que les correspondía a los arcángeles.

Paralela a la enciclopedia francesa, pero de ningún modo supeditada a ésta, surgió y tomó cuerpo la ilustración en España a través del pensamiento de Benito Jerónimo Feijco y Gaspar Melchor de Jovellanos para no citar toda la pléyade de intelectuales y políticos que poblaron el dieciocho español. Quienes a través de sus escritos sacudieron de la jurisprudencia y de las ciencias los resabios del Aristotelismo en beneficio de las doctrinas del derecho natural y de las gentes, que también rápidamente se divulgaron en las universidades latinoamericanas formando aquellas generaciones que a través de su prédica y acción política habrían de culminar con la epopeya de la independencia. La idea libertaria no surgió de una manera espontánea, fue gestándose a lo largo de muchos años en las universidades latinoamericanas, así como en la opinión generalizada de todas las clases sociales que conformaban la mayoría de los que poblaban estas tierras como nos señala con abundante y sólida documentación Caracciolo Parra León en su Tratado sobre la Filosofía Universitaria Venezolana.

De otro modo no podríamos explicarnos la claridad con que los patriotas basaron sus análisis políticos e identificaron sus metas de una manera inequívoca. Luego no fueron autodidactas los patriotas que alentaron y lucharon por la independencia. Estos patriotas fueron el resultado de la prédica que escucharon y discutieron en las aulas de las universidades creadas tan pronto como fue consolidada la Conquista; reafirmando sus convicciones sobre los principios esenciales de la potestad civil, el derecho natural y de las gentes, a diferencia

de la colonización portuguesa que negó a sus súbditos, durante su vigencia, toda forma de educación superior.

Resultado también de esa formación universitaria y académica en que se educaba a los hombres de estas tierras desde la política hasta el arte de la guerra, al decir de Vergara y Vergara en su Historia de la Nueva Granada, fueron los términos en que el Mariscal José Antonio Sucre convino la Paz de Ayacucho, con el General realista José Canterac, por los que se respetaba la dignidad y el honor de los vencidos, ya que ambos contrincantes circunstancialmente enfrentados en el campo de batalla, tenían como enemigo común el despotismo de la corona española en manos de Fernando VII quien había desconocido lo acordado por los constituyentes reunidos en Cadiz.

Si encontramos en el retorno al despotismo la causa del rompimiento con la España de entonces, no por ello debemos olvidar los orígenes intelectuales de los movimientos libertarios que se alimentaron cotidianamente de la polémica suscitada en las universidades hispanoamericanas, estableciendo una línea inequívoca a sus principios doctrinales desde los Fueros de León hasta lo convenido por los constituyentes en Cadiz.

Hoy día, afortunadamente, coincidiendo con el V Centenario, nos une a España el mismo espíritu de justicia social, y que convicciones democráticas que las alcanzadas por los hombres de Ayacucho. Apartarnos de estas vertientes quitaría al Encuentro de un sustento que considero fundamental para lograr la identidad entre nuestros pueblos y por ello me he permitido extenderme sobre ellos como una contribución a sus conclusiones.

Enrique Finot, su acción diplomática

GUSTAVO MEDEIROS QUEREJAZU

El año 1917, el Presidente Gutiérrez Guerra convocó a un concurso para el ingreso al servicio diplomático, convencido, sin duda, que era ya tiempo que Bolivia organizara este servicio y le diera un contenido profesional serio y eficiente. Entre los postulantes aprobados, tres de ellos serían con el correr del tiempo los más brillantes diplomáticos del país: Adolfo Costa du Rels, Alberto Ostria Gutiérrez y Enrique Finot. Fueron ellos, precisamente, los que, unidos a un selecto grupo de una generación más joven, como Luis Fernando Guachalla, Eduardo Anze Matienzo y Guillermo Francovich, conducirían la nueva política internacional de Bolivia después de la Guerra del Chaco.

Enrique Finot respondía plenamente a la cualidad que señalaba Jules Cambon para el diplomático: "La cualidad, decía, más necesaria de un agente diplomático es la autoridad moral. Su probada lealtad debe inspirar al Gobierno ante el cual está acreditado y a su propio Gobierno una confianza tal que su palabra no sea nunca sospechosa".

Desempeñó misiones en Santiago de Chile, Washington, Buenos Aires, México y Río de Janeiro, y fue Canciller en el gobierno del coronel David Toro. Enrique Finot demostró, invariablemente su autoridad moral y sobre ella basó actitudes firmes, insobornables, al servicio de su Patria. Una peculiaridad de su carácter fue, evidentemente, la pasión con que defendía sus convicciones, como lo demostró en su célebre polémica con el senador americano Long durante la Guerra del Chaco y con el embajador Spruille Braden en la Conferencia de Paz de Buenos Aires. Infatigable en el trabajo, junto a su tarea diplomática cumplió, asimismo, una fecunda labor de historiador y hombre de letras.

En 1928, Finot desempeñó su primer cargo de jefe de misión en Santiago de Chile, en circunstancias en que nubarrones de tormenta se cernían sobre el Chaco Boreal. Por entonces había visitado Chile el Presidente electo del Paraguay, José Guggiari, y parecía evidente la alianza moral que había concertado con el Presidente Ibáñez del Campo y su Canciller Conrado Ríos Gallardo. A fines de ese mismo año, tropas paraguayas ocuparon el Fortín boliviano Vanguardia, lo incendiaron y se llevaron prisioneros a los pocos oficiales y soldados de su guarnición. El ministro Finot no tuvo dudas sobre el origen del incidente y así lo comunicó al gobierno de La Paz: "Hay derecho para presumir, escribió, que la presencia de Rivarola (ministro paraguayo en Santiago) en la capital paraguaya fue aprovechada para orientar el criterio del gobierno en el sentido de fortalecer la confianza en una intervención chilena en favor del Paraguay".

Luis Fernando Guachalla, por entonces Secretario de la Legación presidida por Finot, escribió al respecto: "Vanguardia no es un episodio aislado ni un hecho incoherente. Representa una acción que Chile alienta con sus deliberadas actitudes de "alianza" en favor del Paraguay porque sirve para desviar la atención boliviana y continental hacia el arreglo buscado por los dictadores Ibáñez y Leguía sobre Tacna y Arica".

En su libro: "Nuevos Aspectos de la Cuestión del Chaco Boreal", Enrique Finot relata una conversación que tuvo en Washington con el político paraguayo Francisco Chávez, en la siguiente forma: "El ataque de Vanguardia, confesó Chávez, fue preparado por el gobierno del señor Guggiari y consultado a los jefes de partido entre los cuales me encontraba en una reunión celebrada en noviembre de 1928, en el palacio de Asunción".

Y acerca de la participación chilena en el episodio de Vanguardia, Luis Fernando Guachalla, en su libro "Misión en Paraguay", reproduce la confidencia de Conrado Ríos Gallardo a un personaje boliviano, el año 1930: "En lo que toca al asunto del Chaco, el embajador Ríos Gallardo (embajador de Chile en Perú), declara con singular franqueza que Chile se sirvió del Paraguay como de un instrumento para el fin que se proponía de liquidar su pleito con el Perú".

Pero el incidente de Vanguardia terminó con la acción pacificadora de la Conferencia de Conciliación y Arbitraje, reunida en Washington. En efecto, el 3 de enero de 1929, los ministros de Bolivia y Paraguay, Eduardo Diez de Medina e Isidro Ramírez, suscribieron bajo el auspicio de la Conferencia, el Protocolo que dispuso la constitución de la Comisión de Investigación y Conciliación, integrada por los delegados de cinco países neutrales: Colombia, Cuba, Estados Unidos, México y Uruguay, y dos representantes de los países en conflicto. Bolivia acreditó ante dicha Comisión a Enrique Finot y David Alvéstegui, en tanto que Paraguay designó a Francisco Chávez y Enrique Bordenave.

Al cabo de diez meses, el 12 de septiembre de 1929, la Comisión emitió su Informe con las siguientes conclusiones: 1) Establece la responsabilidad de Paraguay por haber innovado en el Chaco y determinaba la obligación de reconstruir Fortín Vanguardia: 2) Como Bolivia había ocupado a manera de represalia el Fortín Boquerón, dictamina que debe desocuparlo y restituírlo al Paraguay; 3) Reanudación de relaciones diplomáticas entre Bolivia y Paraguay.

Se había logrado evitar la guerra y Bolivia había obtenido una justa reparación, a la vez que se abría el camino para una negociación sobre la cuestión de fondo. A la acción mesurada y firme de los plenipotenciarios Finot y Alvéstegui se debió en buena medida este resultado.

Enrique Finot había sido uno de los fundadores del Partido Nacionalista y, fiel a su compromiso político, renunció a sus funciones diplomáticas a la caída del gobierno del Presidente Hernando Siles. Se abrió así un paréntesis en su carrera, que Finot aprovechó para dedicarse al periodismo y publicar su libro: "Nuevos Aspectos sobre la Cuestión del Chaco Boreal", que es una contribución valiosa al esclarecimiento de los títulos bolivianos y un resumen de su personal experiencia en el pleito de Fortín Vanguardia.

En 1933, ya en plena guerra, el Presidente Salamanca confió a Enrique Finot la Legación de Bolivia en Washington, que desempeñaría hasta 1936, cuando fue llamado por el coronel Toro a la Cancillería.

A su paso por Río de Janeiro, el ministro Finot planteó ante Itamaraty los dos aspectos fundamentales de la vinculación boliviana con el Brasil: la construcción del ferrocarril previsto en el Tratado de Natal y la apertura del mercado brasileño para el petróleo boliviano y la construcción de un oleoducto. Este fue una de las primeras manifestaciones de la política de contactos concebida como una réplica al aislamiento internacional que para Bolivia fue una de las consecuencias más funestas de la Guerra del Chaco. El planteamiento inicial del canciller Finot se concretó después en las instrucciones impartidas al nuevo ministro plenipotenciario de Bolivia en Brasil, Alberto Ostria Gutiérrez, en sentido de "buscar una amplia cooperación diplomática con Itamaraty y una positiva cooperación económica con Brasil, de manera de traducir en hechos prácticos la indudable gravitación económica del Oriente boliviano sobre esa grande y próspera República".

Esta orientación se plasmó, poco después, en el Protocolo de 24 de noviembre de 1936, suscrito por Ostria Gutiérrez con el canciller brasileño Carlos Macedo Soares, creando las Comisiones Mixtas, una para el estudio de la vinculación ferroviaria Corumbá-Santa Cruz y otra sobre aprovechamiento del petróleo boliviano de la faja subandina.

En el lapso de un año que Finot ocupó la Cancillería de Bolivia, a la obra de vinculación con el Brasil añadió las relacionadas con Argentina, Chile y Perú, dando de esta manera inicio a la política internacional que Ostria Gutiérrez resumió en estos objetivos: hacer salir a Bolivia de su aislamiento; afirmar la seguridad territorial del país; obtener que Bolivia realice la función internacional que le corresponde por su situación en el centro de la América del Sur; buscar para la riqueza nacional salida y mercado hacia los países de gravitación natural; negociar la cooperación económica de los países vecinos para construir nuevas vías de comunicación y transporte; lealtad a los principios del derecho y la justicia que son la base de la estructura de América.

Dentro de tales lineamientos, el canciller Finot suscribió con la Argentina, el 23 de diciembre de 1936, la creación de la Comisión Mixta Ferroviaria para el estudio del trazado de la línea Yacuiba-Santa Cruz. Un año más tarde, en noviembre de 1937, en su carácter de ministro plenipotenciario en Buenos Aires, firmó con el canciller Saavedra Lamas el Convenio sobre tránsito de petróleo boliviano, que por primera vez consiguió romper el virtual bloqueo impuesto por Argentina a los hidrocarburos bolivianos.

También en diciembre de 1936, encontrándose los cancilleres de Bolivia y Chile en la Conferencia de Consolidación de la Paz, en Buenos Aires, Finot y Cruchaga Tocornal suscribieron el Protocolo que estableció la Comisión Mixta Económica y que, al cabo de pocos meses, negoció diversos instrumentos internacionales, entre los cuales merece mención el Convenio de Tránsito que consagró el principio del libre tránsito irrestricto, para toda clase de materiales y todo tiempo, de paz o de guerra, en favor del comercio boliviano a través del territorio y los puertos chilenos. A este propósito, en las instrucciones que el canciller Finot impartió a la delegación boliviana que presidió Alberto Palacios expresó lo siguiente: "La esperanza permanente de Bolivia ha sido y es la de recuperar una salida propia y soberana al Océano Pacífico... Se debe sugerir a la delegación chilena que las relaciones comerciales y políticas entre los dos países nunca serán perfectas mientras la cuestión portuaria no sea resuelta en forma satisfactoria".

Por último, en abril de 1937, el canciller Finot suscribió con el ministro plenipotenciario del Perú, José Luis Bustamante y Rivero, otro acuerdo similar a los anteriores, creando la Comisión Mixta de Estudios Económicos, dentro de la cual correspondió a Joaquín Espada la presidencia de la delegación boliviana.

Otra de las actuaciones relevantes de Enrique Finot durante su gestión como Ministro de Relaciones Exteriores fue su concurrencia a la Conferencia de Consolidación de la Paz, celebrada en Buenos Aires, en diciembre de 1936, bajo la noble inspiración del Presidente Franklin D. Roosevelt. Corrían vientos de tormenta en el mundo: el rearme alemán emprendido por Adolfo Hitler, la invasión de Etiopía por el gobierno de Benito Mussolini y la guerra desatada por el Japón en el territorio de China. Cabe añadir que, dentro del continente americano, estaba aun pendiente el litigio del Chaco Boreal y era precisamente Buenos Aires donde se realizaban las gestiones para ponerle fin. En carta personal a cada uno de los jefes de Estado del continente, el Presidente Roosevelt había propuesto una conferencia "para determinar en qué forma podría protegerse mejor el mantenimiento de la paz entre las Repúblicas de América". Uno de los éxitos de esta Conferencia fue, sin duda, haber encontrado un mecanismo idóneo para coordinar la posición de los países americanos frente a cualquier posible alteración de la paz. Cobró vida el procedimiento de la consulta, que sería perfeccionado más tarde en Lima y Río de Janeiro, y se consagró definitivamente el principio según el cual todo acto susceptible de perturbar la paz de América afecta por igual a todos y cada uno de los países del continente y justifica la iniciación del procedimiento de consulta.

En octubre de 1937, el Presidente Germán Busch encomendó a Enrique Finot la Legación de Bolivia en Argentina y, poco después, extendió su mandato a la presidencia de la delegación boliviana ante la Conferencia de Paz del Chaco, en reemplazo de David Alvéstegui.

Por ese tiempo había asumido el gobierno de la Argentina el Presidente Roberto Ortiz. El nuevo canciller argentino, José María Cantilo, ocupó la presidencia de la Conferencia de Paz del Chaco, en reemplazo de Carlos Saavedra Lamas. Estas circunstancias parecían favorables para acelerar los trabajos de la Conferencia y era hora de encontrar una solución definitiva, después de tres años de infructuosas deliberaciones. El Protocolo de Paz del Chaco, que había determinado la cesación de hostilidades en junio de 1935, había previsto que el litigio del Chaco se resolvería, preferentemente, por negociaciones directas con la mediación de la Conferencia de Paz y sólo, subsidiariamente, se recurriría al arbitraje internacional. Bolivia luchó con inútil empeño por la tesis del arbitraje, y puede decirse que David Al-

véstegui fue el campeón de esta postura en el seno de la Conferencia de Buenos Aires. Pero habían pasado tres años y era ya evidente que los países que confiaron a la guerra la decisión de su controversia no podían como quien dice a hora nona, revivir los procedimientos jurídicos sobre los que Bolivia y Paraguay jamás pudieron ponerse de acuerdo. Había sonado la hora de la paz y ella sólo podría venir por la mediación política de los neutrales. La misión del plenipotenciario Finot consistió entonces en exponer y defender los objetivos estratégicos de Bolivia en el Chaco y alcanzar un arreglo pragmático y constructivo, incluyendo tales objetivos.

Estos fueron los antecedentes inmediatos del Tratado de Paz, firmado en Buenos Aires el 21 de julio de 1938, bajo la mediación de la Conferencia de Paz y con los nombres de Eduardo Diez de Medina y Enrique Finot, por parte de Bolivia, y de Cecilio Baez y el Mariscal José Félix Estigarribia, por el Paraguay.

Es verdad que la Paz del Chaco significó para Bolivia la renuncia de la antigua tesis integrista y el archivo definitivo de los títulos coloniales; pero junto con la consolidación de la paz, el Tratado de 1938 salvó los cuatro objetivos esenciales de Bolivia en el Chaco, a saber: el retiro del ejército paraguayo de la margen izquierda del río Pilcomayo al sur del paralelo 22; el abandono por el Paraguay del camino Villa Montes-Boyuibe que había ocupado militarmente; el alejamiento paraguayo del río Parapetí que es la llave del oriente boliviano; una salida al río Paraguay por el triángulo del río Otuquis y Bahía Negra (Puerto Busch).

A fines de 1938 cumplida ya su misión en Buenos Aires, Enrique Finot fue designado embajador de Bolivia en México. Hasta entonces, el gobierno de Bolivia había acreditado solamente dos misiones con rango de embajada: una en el Vaticano, a cargo de David Alvéstegui, y otra en Santiago de Chile, a cargo del ex-Presidente Hernando Siles. La tercera fue la de México, y para este cargo se escogió a Enrique Finot, como un justo reconocimiento de sus méritos personales y de su ya larga trayectoria al servicio de la República.

Al iniciarse la guerra europea, en septiembre de 1939, las Repúblicas americanas pusieron a prueba, por primera vez, el mecanismo de la consulta diplomática establecido en las Conferencias de Buenos Aires y Lima. La Primera Reunión Consultiva de Ministros de Relaciones Exteriores tuvo lugar en Panamá y a ella asistió el Canciller boliviano Ostria Gutiérrez. La consigna por entonces era la neutralidad. Por eso, la resolución más importante adoptada en Panamá fue la que estableció la zona de seguridad en torno al continente, desde la

frontera entre Estados Unidos y Canadá hasta el Cabo de Hornos, dentro de la cual las Repúblicas americanas tendrían "derecho indiscutible a conservarse libres de todo acto hostil por parte de cualquier nación beligerante no americana".

Un año después, a raíz de la derrota y capitulación de Francia y la constante amenaza de Alemania contra la Gran Bretaña, el gobierno de los Estados Unidos pidió a la Unión Panamericana que convocara a la Segunda Reunión de Consulta, la misma que se realizó en La Habana, en el mes de octubre. Bolivia confió su representación al embajador en México, Enrique Finot. La preocupación dominante seguía siendo la neutralidad, pero habían surgido dos nuevos temas: Por un lado, la posibilidad de que Alemania ocupara las colonias británicas y francesas de América, a cuyo efecto se aprobó una resolución sobre la administración provisional de dichas colonias. Por otra parte, la extensión de actividades subversivas y la propaganda de las doctrinas nazis en varios países de América Latina, inclusive Bolivia. Para prevenir estas amenazas, la Reunión de Consulta aprobó varias resoluciones sobre coordinación de medidas policiales y judiciales, adopción de medidas conjuntas contra actividades subversivas dirigidas desde el exterior y para evitar la propagación de doctrinas tendientes a poner en peligro el ideal democrático interamericano. Con respecto a Bolivia, el embajador Finot presentó y obtuvo la aprobación unánime de una resolución en virtud de la cual "se reconoce la importancia y utilidad que, para la defensa continental, reviste el ferrocarril transoceánico Arica-Santos a través de Bolivia".

Estas son, en breve esbozo las acciones diplomáticas cumplidas por Enrique Finot. Recordarles es, ciertamente, el mejor homenaje a su memoria al celebrarse el centenario de su nacimiento. Sus virtudes cívicas, su autoridad moral y su brillante inteligencia, puestas al servicio de Bolivia, fueron los rasgos sobresalientes de una personalidad multifacética, en la que junto al diplomático se destacaron el historiador, el novelista y el hombre de pensamiento y de acción. Enrique Finot es, pues, un noble ejemplo para quienes, en estos años finiseculares, encaminan su vocación y sus afanes hacia el estudio y la formulación de una política internacional que coloque a Bolivia en el sitial que le corresponde por su posición geográfica, su tradición cultural, sus riquezas potenciales y su constante adhesión a los principios de la democracia, la justicia y la paz.

Enrique Finot y la historia de la conquista del oriente boliviano

ALCIDES PAREJAS MORENO

Santa Cruz de la Sierra desde "el primer instante de su ser natural" —al decir de Humberto Vázquez Machicado— estuvo incorporada al núcleo Potosí-Charcas. Sin embargo, también desde el primer momento de su creación en 1560, la Gobernación de Moxos —que poco tiempo más tarde tomaría el nombre de Santa Cruz de la Sierra— se constituyó en un área marginal dentro de la estructura político-administrativa de la Audiencia de Charcas. La marginalidad del Oriente Boliviano ha sido una invariante que se ha mantenido todo el período colonial y una buena parte del republicano, lo que ha dado como resultado una historia que presenta un panorama diferente a la del occidente del país. Además de mostrarse esta dicotomía, la historia del Oriente Boliviano ha sido permanentemente ignorada por los historiadores nacionales hasta mediados de la presente centuria.

A principios del siglo XX se inició en Santa Cruz de la Sierra un interesante movimiento que planteaba su lucha en la incorporación efectiva del Oriente Boliviano a la vida nacional. Este movimiento, liderizado por lo más representativo de la dirigencia cruceña que se agrupaba en torno a la recientemente creada Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos, elaboró un documento reivindicatorio en el que se hacía un reclamo concreto y perentorio al Congreso Nacional: un ferrocarril que una Santa Cruz con Cochabamba. "No pedimos a nuestros compatriotas que nos traigan el progreso, como ha dicho un escritor sin sentido común —dice el documento—, tal vez ellos necesiten más de este progreso que nosotros; el progreso vendrá paulatinamente, nosotros lo obtendremos con nuestro esfuerzo (...). Pedimos ferrocarriles porque tenemos derecho a pedirlo, no para benefi-

cio /exclusivo/ del Oriente, sino para bienestar general de la República" (1). Si bien es cierto que este documento —conocido como el *Memorandum de 1904*— no consiguió su objetivo puntual, significó el inicio de un lento y largo camino hacia la integración nacional.

El año 1914 marcó el fin del auge de la goma. Aunque Santa Cruz no había tenido una participación directa en la comercialización de este producto, la ciudad capital había vivido este auge —especialmente de 1900 a 1910— porque muchos de los recolectores de caucho hicieron importantes inversiones y, por otra parte, se convirtió en el principal núcleo de abastecimiento. A partir de este momento la región cruceña entró en un período de recesión económica que durará hasta la Guerra del Chaco. Tal como lo habían previsto los hombres de la Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos, durante este período se hizo aún más patente el aislamiento con respecto al resto del país. Esto provocó la aparición de diversas corrientes de protesta. Por una parte las que podríamos denominar *cívico-políticas*, que son las más conocidas y las que tuvieron mayor eco. Estas exteriorizaban su inconformidad y disgusto ante la situación por la que estaba atravesando la región y de manera más explícita y contundente que en 1904. "Surgieron grupos prevenidos —dice Sanabria Fernández— que trataron de encauzar esa corriente por senderos que no eran precisamente los más indicados y hasta una especie de partido o agrupación política, que dio en llamarse 'Regionalista' u 'Orientalista'" (2). Por otro lado estaban los que, tal como se planteara en el *Memorandum de 1904*, estaban convencidos que para que hubiera una incorporación efectiva del Oriente Boliviano a la vida nacional era necesario que se subsanara la dicotomía que se daba desde el punto de vista histórico, pues parece haber el convencimiento de que un país es prácticamente su ser histórico. En otras palabras, si Bolivia quería seguir siendo debía continuar la línea original que le dio vida; al intuirse que los orígenes de la nacionalidad había que buscarlos en la incorporación a Charcas de los llanos orientales a partir de la creación de la gobernación cruceña, este hecho en el que había que centrar la atención.

Fruto de esta segunda corriente, que no fue muy popular ni mayoritaria, empieza a surgir andando el tiempo una *escuela historiográfica*— de la que ya hablara Teresa Gisbert en 1979— que estaba llamada a dar frutos muy significativos a la historiografía nacional. Esta *escuela* presenta características muy singulares.

1. Aunque nace en Santa Cruz de la Sierra bien puede llamarse del Oriente Boliviano, pues presenta una preocupación constante por toda la región la que considera como una unidad.

2. Surge ante la urgente necesidad de acabar con la dicotomía oriente/occidente que en la práctica presentaba dos historias paralelas. Esto hace que en términos generales se pueda afirmar que está exenta de compromisos ideológicos.

3. Es continuadora de una notable tradición historiográfica que se resume en la figura de Gabriel René Moreno que se erige como su mentor y guía

4. Presenta unidad de método y enfoque, siendo ésta una de sus más importantes características y la que determina su inserción en la historiografía nacional.

5. Hace historia para mayorías. Es decir, se trata de una labor historiográfica plena de rigor científico que llega a las mayorías, pero sin ningún tipo de concesiones para la galería. Así, lo que produce esta *escuela* es utilizada tanto por eruditos como por aquellos que buscan ensanchar sus horizontes de comprensión vital.

Uno de los nombres más significativos de la *escuela historiográfica del Oriente Boliviano* es Enrique Finot (1890-1952), al que acompañan, entre otros, Plácido Molina Mostajo (1875-1970), José Vázquez Machicado (1902-1945), Humberto Vázquez Machicado (1904-1957), José Chávez Suárez (1900-1968) y Hernando Sanabria Fernández (1912-1985).

ENRIQUE FINOT Y SU OBRA

Profesor, diplomático, historiador, novelista, don Enrique Finot nació en Santa Cruz de la Sierra el 16 de septiembre de 1890, ciudad en la que murió en 1952.

Los primeros años de su juventud los dedicó a la instrucción pública. A partir de 1917 su principal actividad giró en torno a la diplomacia, campo en el que tuvo una destacada actuación ya como Ministro de Relaciones Exteriores, como Presidente de la Delegación a la Conferencia Interamericana de Consolidación de la Paz en Buenos Aires o como embajador.

Tan intensa e importante fue su vida de hombre público al servicio del país como su producción bibliográfica. De sus casi veinte publicaciones, la mayor parte de ellas folletos, dos son novelas *(El cholo Portales*, 1926, y *Tierra adentro*, 1946), una incluye discursos parlamen-

tarios (*El ferrocarril Cochabamba-Santa Cruz*, 1928), tres al género educativo y el resto está dedicado a la historia nacional. Tres son sus obras fundamentales: *Historia de la conquista del Oriente Boliviano*, (Buenos Aires, 1939), *Historia de la Literatura Boliviana* (México, 1942) y *Nueva Historia de Bolivia. Ensayo de interpretación sociológica* (Buenos Aires, 1946).

La *Historia de la Literatura Boliviana* constituye la primera obra de este tipo que se ha escrito en el país, pues los trabajos anteriores en este campo, al decir de Valentín Abecia, son "nada más que ensayos, pequeñas críticas, trabajos incompletos, en cambio la obra de Finot es coordinada, abarca todo el proceso intelectual del país, y aunque se diga que sólo se hace nominación cronológica, no puede desconocerse que ha realizado una labor titánica en la investigación y catalogación de libros y autores" (3).

En la *Advertencia del Autor* de su *Nueva Historia de Bolivia* Finot da a conocer su concepto de historia. "La historia para ser útil —dice—, debe tomarse como disciplina científica, capaz de apreciar inteligentemente los hechos sociales: no registro exclusivo de faltas y miserias, ni catálogo entusiasta de falsas grandezas y desmentidas heroicidades" (4). Y va más allá al decir que "la historia es una ciencia orgánica que contempla el desenvolvimiento de las sociedades humanas como el de los seres vivos, sometidos a los fenómenos biológicos. Sin caer en el extremo de quienes hacen derivar la historia exclusivamente de la geografía, de la economía o de la antropología, pensamos que ella es el resultado de diversos factores materiales y espirituales que es necesario considerar cuidadosamente" (5). Su *Nueva Historia de Bolivia* pretende ser una interpretación, entendiendo por tal, "un propósito de análisis como método de enjuiciamiento. Además significa —sigue diciendo— la tarea de relacionar los sucesos entre sí, explicándolos mediante las leyes de causalidad" (6). Aunque como advierte el autor se trata de "un ensayo con las deficiencias propias de todo ensayo y que no pretende alcanzar realizaciones definitivas" (7), significó un paso adelante en la historiografía nacional, pues además de la actividad política —tópico que era común en las historias contemporáneas— trató de mostrar el proceso económico, social y cultural del país.

HISTORIA DE LA CONQUISTA DEL ORIENTE BOLIVIANO

Enrique Finot hizo historia en la medida de sus experiencias inmediatas, de ahí que sus obras estén relacionadas con la historia local, regional y nacional. Por otra parte, y tal vez sea en ésto que radique uno de sus más importantes aportes a la historiografía nacional, Finot

tiene conciencia clara de que el conocimiento histórico es, en definitiva, un servicio que los investigadores deben prestar a la sociedad. Este consiste ante todo en la formulación de preguntas al pasado y en la averiguación de respuestas. Para que éstas —las respuestas— sean verdaderamente útiles tienen que abarcar todos los aspectos de la vida humana, y no sólo unos pocos dictados por el especialismo. Lo que Finot plantea es crear la conciencia histórica de sus contemporáneos, ensanchar sus horizontes de comprensión vital, sin caer en la fácil y ridícula profecía —que no es misión del historiador— sino asentando su escrutamiento del porvenir en un firme conocimiento de la actualidad.

La *Historia de la conquista del Oriente Boliviano* es, sin lugar a dudas, su obra más importante y acabada. Escrita con gran rigurosidad científica, teniendo a la mano una amplia documentación, su estilo amable y fluído la convierten en una obra muy asequible al gran público. Se trata de una historia regional en la que en ningún momento se pierde de vista su inserción en la historia nacional y macro-regional, pues es propósito del autor "contribuir con un nuevo eslabón a formar el proceso del pasado común de América, uno e indivisible como su futuro, pese a la incomprensión pasajera del presente" (8).

A continuación y como homenaje a este ilustre cruceño en el primer centenario de su nacimiento, ofrecemos un análisis de lo que consideramos son los aportes más importantes de esta obra.

1. Obra pionera

En 1939 Plácido Molina Mostajo publicó dos importantes obras —*Historia del Obispado de Santa Cruz de la Sierra* e *Historia de la Gobernación e Intendencia de Santa Cruz de la Sierra*— que reivindican los derechos de nuestro país sobre el Chaco Boreal. Poco más tarde (1939) salía a la luz la *Historia de la conquista del Oriente Boliviano* que amplía y enriquece las dos anteriores y se constituyen en pioneras en su género, pues por primera vez plantean la historia del Oriente Boliviano en su fase de descubrimiento y conquista.

Finot tenía plena conciencia del carácter pionero de su obra. "Este libro está escrito con devoción y con cariño —dice—, porque se refiere a la tierra natal del autor y porque se refiere a una materia casi ignorada, tratada hasta ahora sólo fragmentariamente o en son de polémica, por escritores de Bolivia y del extranjero. Los historiadores bolivianos, fuerza es confesarlo, apenas han parado mientes en los orí-

genes del patrimonio territorial de la nación, si no lo han hecho urgidos por la necesidad de afrontar la defensa de derechos contestados por los países vecinos. Respecto a la región oriental la omisión ha sido todavía mayor, sin considerar que esa región abarca las dos terceras partes del suelo con que la patria nació a la vida independiente" (9).

Es lícito afirmar que a partir de la obra de Finot —que no se limita al siglo XVI sino que se adentra hasta el XVIII con la conquista de Moxos, la Cordillera de Chiriguanos y Chiquitos— el Oriente Boliviano queda incorporado a la historiografía nacional.

2. El Oriente Boliviano un área cultural

A partir de la obra de Finot se está en condiciones de plantearse si el Oriente Boliviano constituye un *área cultural*, es decir "un área geográfica ocupada por un determinado número de grupos cuyas culturas muestran un significativo grado de similitud y que contrasta al mismo tiempo, con las de otras áreas" (10).

El primer capítulo de la obra en cuestión —"El medio físico"— está dedicado a la geografía. Haciendo gala de un buen conocimiento de la región y de un magnífico manejo del documento, distingue tres áreas diferenciadas —Moxos, Chiquitos y la Chiriguania—, elemento de gran importancia para comprender en su justa dimensión la realidad regional.

"No sería completo el cuadro en que actuaron los conquistadores del oriente boliviano —dice el autor en el inicio del capítulo 2— si no agregáramos a los antecedentes consignados en el capítulo anterior, las necesarias referencias sobre los habitantes autóctonos del territorio. Se hace indispensable reaccionar a este respecto —sigue diciendo— contra la tendencia general de no prestar atención, o de prestarla muy pasajera, al conocimiento de los primitivos señores del suelo americano que constituyeron, además, el verdadero capital humano con que contaron los caudillos de la conquista para llevar a cabo su obra imperecedera" (11). Si bien es cierto que el tema de la población indígena es tratado un tanto superficialmente, pues casi se limita a la enumeración de los grupos indígenas existentes durante el período prehispánico de acuerdo a la documentación manejada, hay que destacar dos aspectos que resultan de gran interés. En primer lugar, el solo hecho de incorporar a la población indígena da la posibilidad de tener una mejor comprensión de la realidad histórica, pues se puede tratar paralela y simultáneamente a los dos grupos protagonistas: la población indígena y la española, ya que los fenómenos que se dan en el Oriente Boliviano, como en todo el territorio americano son consecuencia del encuentro entre estos dos grupos. Por otra parte, su incorporación permite mostrar que aunque diversa y dispersa presenta un notable grado de similitud, dentro de un medio geográfico que también presenta una notable uniformidad.

A los dos elementos anteriores —el geográfico y el cultural— se une el histórico, pues el área presenta unidad histórica, lo que permite establecer que el Oriente Boliviano constituye un *área cultural*.

3. El Oriente Boliviano y los orígenes de la nacionalidad

El proceso de descubrimiento y conquista del Oriente Boliviano procede de dos focos de expansión distintos, el Río de la Plata y las tierras altas del Perú y Charcas. Estas dos corrientes estaban capitaneadas por Ñuflo de Cháves y Andrés Manso, respectivamente. El encuentro entre ambos produjo un inevitable enfrentamiento, hábilmente manejado por Cháves que quedó como único protagonista. Muchos de los hombres de Manso pasaron a engrosar las filas de las fuerzas de Cháves.

Finot afirma categóricamente que a partir de la creación de la Gobernación de Moxos "quedaba roto todo vínculo de dependencia entre el futuro oriente boliviano y el Río de la Plata, creándose una entidad grande y autónoma, con los mismos derechos y privilegios" (12). Por otra parte, asimismo afirma que la ciudad de Santa Cruz de la Sierra fue fundada con gente procedente del Perú y del Río de la Plata. "Solamente así se explica —dice— que después de dejar con Salazar en la Barranca una guarnición de treinta españoles, todavía dispusiera /Cháves/ de noventa para echar los cimientos de Santa Cruz de la Sierra" (13).

Con estas afirmaciones Finot está significando que la Gobernación y, por tanto, su ciudad capital surgieron a la historia directamente vinculadas a la Audiencia de Charcas. Por otra parte, aunque no en la forma explícita en que lo hiciera Humberto Vázquez Machicado (14), la *Historia de la conquista del Oriente Boliviano* establece que los orígenes de la nacionalidad boliviana hay que buscarlos a partir de la incorporación de los llanos orientales a la Audiencia de Charcas con la creación de la Gobernación de Moxos y se reafirma con la fundación de Santa Cruz de la Sierra.

4. Ñuflo de Cháves

Enrique Finot se declara un gran admirador de la figura de Ñuflo de Cháves, pues se trata de un conquistador que juega un papel muy importante en la historia nacional, pues —dice nuestro autor— "tuvo mayor influencia en la formación del patrimonio territorial de Bolivia y que, con su acción decisiva, determinó el destino político de una extensa región de América" (15).

Si no se había escrito la historia del descubrimiento y conquista del Oriente Boliviano menos se conocía a sus protagonistas. Al respecto en la *Introducción* a la obra dice: "Parece mentira que en Bolivia no se hubiera todavía intentado bosquejar la biografía del capitán Ñuflo de Cháves, caudillo máximo de esa conquista, ni siquiera entre los que pretendieron ser descendientes del prócer, sin exceptuar a nuestro ilustre D. Gabriel René Moreno que le dedicó páginas brillantes en su *Catálogo del archivo de Mojos y Chiquitos*, pero que —ay!— no conocía, porque no se habían descubierto aún en su tiempo, numerosos documentos que hoy se conocen impresos" (16).

Para enmendar esta omisión Finot dedica un capítulo a perfilar la figura de Cháves. Lo hace en base a documentos de la época, cuestionando muchas de las afirmaciones que se habían tejido en torno al conquistador. Cuando no tiene documentación fehaciente a mano opta por plantear una interrogante: tal el caso del aspecto físico del personaje. "Bien querríamos —dice— completar nuestra semblanza de Cháves con algunas indicaciones relativas al aspecto exterior, pero desistimos de hacerlo, porque no hemos podido alcanzar a establecer la autenticidad del único retrato que se conoce: el que existe en el salón de sesiones del Concejo Municipal de Santa Cruz, por donación de los ilustres cruceños Gabriel René y Arístides Moreno" (17).

A través de 23 páginas Enrique Finot rescata la figura de Ñuflo de Cháves que emerge vigorosa y amable, con la invitación a profundizar en ella. El reto fue aceptado 30 años más tarde con la aparición de *Ñuflo de Cháves, el Caballero Andante de la Selva*, de Hernando Sanabria Fernández.

5. Historia de una ciudad

Durante mucho tiempo Santa Cruz de la Sierra es el único núcleo urbano estable en la inmensa geografía de los llanos orientales. Esta ciudad se convierte, pues, en la protagonista de esta historia regional. Desde el primer momento la ciudad ñufleña juega un rol de gran importancia en la historia de la Audiencia de Charcas: "se convierte —dice Finot— en baluarte contra la barbarie, justificando su existencia y mantenimiento a título de avanzada para la protección de las minas altoperuanas y de estación de paso entre la sede del virreinato y las comarcas del Río de la Plata" (18). Por otra parte, la ciudad cumple otro rol importante y lo hace a cabalidad: haciendo suya la divisa de su fundador de "poblar y desencantar la tierra", se convierte en un foco de expansión desde donde se irradiará el dominio español a los cuatro puntos cardinales.

Sin lugar a dudas no se trata de una historia espectacular a la manera, por ejemplo, de la de Potosí. Es más bien la historia de un pueblo que es fiel a sí mismo cumpliendo el rol que le ha deparado la historia. Roberto Levillier la califica de "patética y grandiosa en su sostenido heroismo" (19). Y esa es en verdad la impresión que deja la lectura de la obra de Finot, que en el *Epílogo* afirma que "Precisamente por eso es más admirable que Santa Cruz de la Sierra, manteniendo durante siglos la lucha contra los salvajes, descubriendo y colonizando extensiones enormes de territorios de clima inhospitalario, prodigando su pura sangre española en la mestización de innumerables pueblos que comenzaron siendo misiones y doctrinas para bárbaros, hubiera alcanzado a convertirse en centro de difusión civilizadora y se mantenga en pie, sacando fuerzas de flaqueza y en espera de mejores avatares" (20).

Aunque no profundiza en el ser cruceño, en el *Epílogo* hace un sugerente y rápido retrato del hombre cruceño, cuya idiosincracia califica de "desconcertante por lo contradictorio". Sin hacer ningún tipo de concesiones, dice que el cruceño es "haragán por naturaleza" pero también dispuesto a las empresas más osadas cuando así lo requieren las circunstancias. "Así es el cruceño —dice—, y no puede ser de otro modo, porque es el resultado de la herencia y del ambiente que en cuatro siglos así lo han modelado. Inteligente por naturaleza, rara vez siente la ambición de cultivarse. Perezoso y poltrón, alegre y descuidado gozador de la vida, después de haber ganado la tierra que habita al precio de su sangre, se echó a descansar sin inquietudes ni pesares, hasta que un día le despertó la ambición y corrió en busca de aventuras y de oro en las selvas mortíferas de la región amazónica. Y allí se quedó por años, luchando como un héroe..." (21).

6. Moxos, la Chiriguania y Chiquitos

Ya se ha dicho que Finot establece tres subáreas en el inmenso territorio de los llanos orientales. Esta diferenciación resulta muy clara a la luz de la geografía, donde se aprecian notables diferencias, pe-

ro lo es mucho más a la hora de establecer el proceso de descubrimiento y conquista de cada una de ellas, es decir, su incorporación a la vida de la gobernación.

Este es, sin duda, otro de los aciertos de la obra de Finot. La historia del Oriente Boliviano no es solamente la historia de la capital de la gobernación. Su vocación expansionista la lanza a la conquista de otras regiones. Por tanto, las historias de la conquista de las tierras moxeña, chiriguana y chiquitana tienen como denominador común la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, de quien —salvo durante el período jesuítico en que Moxos y Chiquitos vivieron aislados— dependen para su sobrevivencia.

Para finalizar estas breves consideraciones, recurrimos nuevamente a la palabra de Roberto Levillier, prologuista del libro que nos ocupa, que dice: "No es, pues, tan sólo la historia de la conquista del Oriente Boliviano la que nos obsequia el autor de *La cuestión del Chaco;* es también, en períodos pertinentes, las conquistas correlativas del Paraguay y del Río de la Plata, del Perú y del Tucumán, reconstruídas cronológicamente, en torno al tema céntrico, que así destaca su propia estatura, en la relativa posición histórica que le corresponde dentro del conjunto virreinal" (22).

NOTAS

(1) *Memorandum dirigido al H. Congreso y a la Nación (1904).* Diario "El Mundo". Santa Cruz, 1985.
(2) SANABRIA FERNANDEZ, Hernando: *Breve historia de Santa Cruz.* Juventud. La Paz, 1973. Pág. 98.
(3) ABECIA BALDIVIESO, Valentín: *Historiografía Boliviana.* Ed. Letras. La Paz, 1965. Pág. 454.
(4) FINOT, Enrique: *Nueva Historia de Bolivia. Ensayo de interpretación sociológica.* Gisbert y Cía. La Paz, 1966. Pág. 8.
(5) Ibid. Págs. 8-9.
(6) Ibid. Pág. 8.
(7) Ibid. Pág. 8.
(8) FINOT, Enrique: *Historia de la conquista del Oriente Boliviano.* Juventud. La Paz, 1978. Pág. 380.
(9) Ibid. Pág. 19.
(10) SPENEER, Robert F.; y JENNINGS, Jesse D.: *The Native Americans.* Haper and Row Publishers. New York, 1965.
(11) FINOT, Enrique: Op. cit. Pág. 47.
(12) Ibid. Pág. 172.
(13) Ibid. Pág. 178.
(14) VAZQUEZ MACHICADO, Humberto: *Los orígenes de la nacionalidad boliviana.* Ed. Universitaria UMSA. La Paz, 1975. Págs. 188-189.
(15) FINOT, Enrique: Op. cit. Pág. 123.
(16) Ibid. Pág. 20.
(17) Ibid. Pág. 132.
(18) Ibid. Págs. 379-380.
(19) Ibid. Pág. 15.
(20) Ibid. Pág. 381.
(21) Ibid. Pág. 382.
(22) Ibid. Pág. 18.